

مركز دراسات الوحدة العربية

النمط النبوي - الخليفي

في القيادة السياسية العربية.. والديمقراطية

الدكتور بشير محمد الخضرا

النمط النبوي ـ الخليفي

في القيادة السياسية العربية.. والديمقراطية





مركز دراسات الوحدة العربية

النمط النبوي ـ الخليفي

في القيادة السياسية العربية.. والديمقراطية

الدكتور بشير محمد الخضرا

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

الخضرا، بشير محمد

النمط النبوي ـ الخليفي في القيادة السياسية العربية. . والديمقراطية / بشير محمد الخضرا.

٦٢٢ ص.

ببليوغرافية: ص ٥٨٥-٦٠٣.

يشتمل على فهرس.

ISBN 978-9953-82-125-2

١. القيادة ـ البلدان العربية. ٢. الديمقراطية ـ البلدان العربية. ٣. الخلافة. ٤. الإمامة. ٥. الشورى. ٦. الإسلام والسياسة. أ. العنوان.

297.272

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص.ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣

الحمراء ـ بيروت ٢٠٩٠ ١١٠٣ ـ لبنان

تلفون: ٨٦٩١٦٤ ـ ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧ (+٩٦١١)

برقياً: «مرعربي» ـ بيروت

فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (+٩٦١١)

e-mail: info@caus.org.lb

Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، أيار/مايو ٢٠٠٥

الطبعة الثانية: بيروت، نيسان/أبريل ٢٠٠٧

المحتويـــــات

القسم الثالث
تجليات النمط النبوي ــ الخليفي في بعض الحالات المعاصرة

القسم الرابع
الديمقراطية والنمط النبوي ــ الخليفي



شكــــــر وعرفـــان

لقد مضى أكثر من ثلاثين عاماً على الفترة التي امتدت بين ظهور فكرة نمط القيادة العربية الذي أسميته «النمط النبوي ـ الخليفي» وظهور هذا الكتاب الذي يبني عليها ويطورها ويوسعها طولاً وعرضاً وعمقاً، ويربط بينها وبين الديمقراطية بطريقة جديدة. وفي خلال تلك الفترة الطويلة من عمر الفرد كنت أتلقى الآراء المختلفة التي تردني من القراء أو المشاركين في الندوات والحوارات، وكنت أستمتع بما أتلقاه، سواء كان استفساراً أو استحساناً أو نقداً. وكان كل ذلك يمنحني فوائد جمة من حيث تعميق الفكرة وتدقيقها وتوسيع مجالات تطبيقها. ولا أستطيع أن أحصي أسماء الذين ساعدوني في تلك المرحلة، ولكني أسدي لهم جزيل شكري لأنهم عملوا كجنود مجهولين في ترقية الفكرة وتدقيق معانيها.

ولكنني أستطيع أن أتذكر وأذكر أسماء الذين ساهموا معي في مراجعة الأفكار الواردة في هذا الكتاب أو بعض فصوله أثناء مرحلة التأليف، لما كان لهم من دور مهم في التثبت من الحقائق أو المصادر أو الأفكار أو الصياغة أو تقديم أفكار مفيدة. فالشكر للأخ الدكتور محمود عربي عاشور الذي قرأ المخطوطة كاملةً أثناء مراحل التأليف المختلفة وقدم أفكاراً مفيدة جداً، وبخاصة في مجال الفكر الإسلامي ومراجِعه وحركة الإخوان المسلمين والصياغة بشكلٍ عام. وأشكر الأخ أحمد شفيق السعدي الذي راجع الفصل الخاص بحركة التحرير الفلسطينية وساهم بتقديم مراجع وأفكار مهمة في هذا المجال. وأشكر الأخ سامي خوري الذي وفر لي بعض المراجع التي لم أجدها في مكتبة وأرشدني إلى الأخ الدكتور حيدر حاج إسماعيل، وهو بدوره يستحق الشكر لأنه راجع الفصل الخاص بالحزب القومي السوري الاجتماعي وزودني بمراجع لا تتوافر في المكتبات، بالإضافة إلى التحليلات والأفكار القيمة التي زودني بها مكتوبة من وجهة نظر مراقب للأحداث من داخل الحركة. وأشكر الأخ إحسان توفيق صالحة الذي راجع الفصل الخاص بحركة التحرير الفلسطينية وقدم تحليلات

وأفكاراً من قبل مراقب للأحداث من الداخل. وأشكر الأخ الدكتور بسام الخضراء الذي قدم لي ملاحظات مكتوبة بعد قراءة الكتاب الأول واحتفظت بها لما فيها من أفكار قيمة، ورجعت إليها في كتابة هذا الكتاب. وأشكر مكتبة الجامعة الأردنية التي اعتمدت عليها بالدرجة الرئيسية في جميع أنواع المراجع التي قد لا توجد في مكتبات أخرى، وأرجو أن يتم الاعتناء بها لتخدم الباحثين والدارسين في المجالات كافة. الشكر موصول لجميع هؤلاء الإخوة، مع العلم بأن أي أخطاء أو عدم دقة هي مسؤوليتي وحدي.

ولا أنسى فضل أسرتي الصغيرة في إنجاز هذا المشروع الذي امتد لفترة لا تقل عن ثلاث سنوات، وأخص بالذكر زوجتي عبلة التي صبرت راضية خلال هذه المرحلة لإيمانها بما سوف تسفر عنه من نتائج، على الرغم من تضحياتها الكبيرة. أما أبنائي عمر وسمر وديما وخالد ورامي، فقد كان لهم تأثير معنوي كبير لما لقيته منهم من دعم وتشجيع دافئ. وأخص بالذكر ابنتي ديما التي كانت مرجعي الفني في معالجة برامجيات الحاسوب وقامت بطباعة أجزاء من الكتاب ومراجعته كاملاً. وأسأل الله تعالى أن يجعل في هذا العمل نفعاً للأمة ومساهمة في الفكر العربي وفي فهمنا لأنفسنا وما ينتج عن ذلك من سلوك سياسي سليم.

بشير محمد الخضرا

خلاصـــــة تنفيذيـــــة

١ ـ خلفية الدراسة

بدأت فكرة هذا الكتاب كمشروع رسالة دكتوراه الفلسفة في الإدارة العامة عام ١٩٧١ في جامعة ولاية نيويورك في ألباني (State University Of New York At Albany)، وقد أنجزت أطروحة الدكتوراه في العام التالي (عام ١٩٧٢). وقد كان أهم منجزات أطروحة الدكتوراه تطوير «النمط النبوي-الخليفي» لتفسير حركية القيادة السياسية العربية، وهو نموذج جديد أو نظرية جديدة من تطوير المؤلف، وقد قام المؤلف بعد ذلك بسنوات عدة بمشاركة بعض الزملاء الباحثين بدراسات ميدانية للتحقق من توافر عناصر النمط، وقد نشرت تلك الدراسات في مجلات عالمية محكمة. وقد مرت عشر سنوات حتى ظهرت الرسالة بمعظم فصولها على شكل مذكرات مطبوعة باللغة العربية وزعت على نطاق محدود عام ١٩٨٢ تحت عنوان: **النمط النبوي الخليفي: نظرية لفهم القيادة عند العرب**. ومنذ ذلك الحين وأنا أحاول انتهاز الفرصة لتطوير الفكرة وتوسيعها وتعميقها لتعكس اطلاعاتي على المجالات المختلفة التي تتجلى فيها النظرية (النمط) التي طورتها أثناء كتابة رسالة الدكتوراه.

فقد رأيت أن تراث الخلافة والإمامة عند السنة والشيعة ونظريات الفلاسفة المسلمين وكتابات المفكرين في تراثنا الممتد قروناً عديدة، كذلك الأدب والشعر، كل هذه الأفكار وغيرها، تزودنا بتربة خصبة لفحص النظرية/ النموذج. ورأيت كذلك الأهمية القصوى لربط أفكار النمط/ النظرية بالديمقراطية في العصر الحاضر. ورأيت أيضاً أن الحالات المعاصرة التي استشهدت بها مرت بها أحداث جديدة وأصبحت بحاجة إلى متابعة.

ولذلك فرّغت نفسي للكتابة لمدة أكثر من ثلاث سنوات. وقد أثمر هذا التفرغ، فقد أضفت أحد عشر فصلاً جديداً بما فيها أربعة فصول عن

الديمقراطية وعلاقتها بالنمط، وحدث تعميق وتوسع ومعاصرة للفصول السبعة الأخرى، عدا عن التطوير الخاص بالفصل المتضمن الشرح التجريدي النظري للنمط/ النظرية (المقصود بالتجريدي هنا خلو الشرح من الحالات التوضيحية الموسعة، وهذا ما تقدمه سائر الفصول).

٢ ـ أهداف الدراسة

يهدف الكتاب إلى تشخيص دينامية (حركية) القيادة السياسية عند العرب كجزء لا يتجزأ من تكوين المجتمع العربي بتراثه وثقافته، ومعرفة محدداتها كعملية تمثل المخيال السياسي العربي، وتحديد نتائجها على المجتمع، وبخاصة، مدى توافقها أو تعارضها مع الديمقراطية.

فالهدف العام للدراسة هو تفسير حركية القيادة السياسية العربية ووضع نظرية عامة لها أو نموذج فكري بنائي يوضح محركاتها أو عناصرها الرئيسية، ويربط بين تلك المحركات والعناصر ويبين نتائجها الاجتماعية والسياسية. وقد تضمن الهدف العام أهدافاً تفصيلية مبينة في الكتاب.

٣ ـ فرضيات الدراسة

أ ـ تسيطر على عملية القيادة السياسية العربية نمطية معينة نسميها «النمط النبوي ـ الخليفي» أو «النمط الزعامي ـ السلطوي»، وهي مستمرة بغض النظر عن عقيدة المجموعة أو الفترة الزمنية التي تعيشها. هذه النمطية هي ظاهرة عامة بغض النظر عن الزمان والمكان.

ب ـ منشأ العناصر الأساسية لهذه النمطية اجتماعي ثقافي وهي أربعة عناصر: الشخصانية أو الذاتية، الفردية، اللامؤسسية، والاستعداد لتقبل الرجل العظيم. ويوجد شرحٌ وافٍ لهذه العناصر في الفصل الثاني حيث يتم تناول النمط بشكل تفصيلي. ويمكن تفصيل هذه الفرضية الرئيسية إلى فرضيات فرعية أربع هي:

(١) تتصف القيادة العربية بالشخصانية وهي مكتسبة من المجتمع.

(٢) تتصف القيادة العربية بالفردية وهي مكتسبة من المجتمع.

(٣) تتصف القيادة العربية باللامؤسسية وهي نتيجة لتضافر الشخصانية والفردية.

(٤) يتصف المجتمع العربي بدرجة عالية من الاستعداد لتقبل الرجل العظيم، وهو استعداد مرتبط بمثلث العناصر الثلاثة السابقة ارتباطاً وثيقاً.

ج ـ دور العقائد في التأثير على استمرارية النمطية المذكورة أو تعديلها دور ضعيف، أي إن استمرارية النمط أقوى من تأثير العقائد.

د ـ يشكل النمط النبوي ـ الخليفي بمجموع عناصره وحركيته المخيال السياسي العربي، وهو بصفته خاصية للمجتمع، غير محصور في الممارسات السياسية للقيادات، بل هو أيضاً متمثل في ما يشكل النظرية السياسية للقيادة في الثقافة العربية. فهو يمثل الوحدة بين النظرية السياسية والممارسة الفعلية للقيادة. أي إن عناصره متوافرة في الممارسة السياسية كما هي في التفكير السياسي العربي.

هـ ـ هنالك نتائج سلبية لاستمرارية هذه النمطية، من أهمها ضعف استعداد المجتمع العربي للديمقراطية. وبصيغة أخرى، هنالك تعارض كبير بين ما يفرضه النمط النبوي ـ الخليفي من سلوك، وما تتطلبه الديمقراطية من شروط وسلوك ونتائج.

٤ ـ إطار الدراسة ومنهجيتها

محور هذه الدراسة فكرة «النمط النبوي ـ الخليفي» أو «الزعامي ـ السلطوي»، وهو نموذج فكري تحليلي (Analytical Model) يحدد عناصر معينة ذات صلة وثيقة بظاهرة قابلة للدراسة، ويحدد العلاقات بين تلك العناصر في ما بينها، من جهة، وبينها وبين الظاهرة، من جهة أخرى، بحيث يؤدي هذا الربط إلى فهم الظاهرة وتفسير سلوكها، وربما إلى التنبؤ والتحكم بها. والنمط، بمعنى النموذج الفكري التحليلي، يقع ضمن إطار منهجية «بناء النماذج» أو (Model Building)، وأقرب مثل على بناء النماذج نموذج «البيروقراطية» أو (Bureaucracy) الذي طوره ماكس فيبر (Max Weber) بناء على دراسة تاريخية مقارنة للنظم الإدارية المختلفة في التاريخ.

وقد تطورت منهجية بناء النماذج في العصر الحديث وأصبحت أكثر تعقيداً من نموذج البيروقراطية لماكس فيبر؛ فهناك نماذج كمية تتحدد العلاقات والنتائج فيها بنسب وأرقام دقيقة أو احتمالية، ونماذج نوعية تحليلية يصعب تحديد العلاقات والنتائج فيها بطريقة كمية. وتستعمل النماذج الكمية في عالم المادة كالفيزياء والهندسة، بينما تستعمل النماذج النوعية والتحليلية في دراسة الظواهر الاجتماعية كظاهرة القيادة السياسية.

ومن هذا المنظور يمكن اعتبار النمط النبوي ـ الخليفي نظرية وليس مجرد نموذج؛ فالنظرية هي نص يحاول تفسير العلاقة الثابتة أو شبه الثابتة بين متغيرات مستقلة ومتغيرات تابعة بهدف الفهم والتفسير والتنبؤ، وهنا يلتقي مفهوم النموذج أو النمط ومفهوم النظرية.

وبالنسبة إلى منهجية الإثبات التي اتبعناها للنمط النبوي-الخليفي، فهي منهجية التحليل الفكري التاريخي المعتمد على الأحداث المتعلقة بالحالة ومواقف وأقوال وكتابات الأطراف ذات العلاقة، مع التركيز على الجانب الفكري والعقيدي في موضوع القيادة، أي المفاهيم العقائدية التي تشكل الإطار الثقافي (الحضاري) أو الفكري، وبخاصة مفاهيم القيادة، لمجموعات «اللاعبين» أو «الممثلين» في العلاقة المعينة. فدراسة هذا الجانب العقائدي تساعدنا على ملاحظة مدى التطابق معه أو الانحراف عنه، وتفسير أسباب التطابق أو الانحراف. ولا يكون «الإثبات» في النماذج النوعية التحليلية كالإثبات المخبري (في المختبرات) أو الهندسي كما يحدث في الهندسة الإقليدية، ولكنه «إثبات» يعتمد على قدرة النموذج أو النظرية في الفهم والتفسير والتنبؤ بسلوك الظاهرة.

٥ ـ أهمية الدراسة وجدواها

تعالج الدراسة قضية من أهم القضايا التي تهم العالم العربي في العصر الحالي، والتي شغلت تاريخ العرب بأكمله، وهي قضية القيادة السياسية وما يرتبط بها من تنظيم الحكم ومدى استعداد العرب للديمقراطية. فقد قيل سابقاً إنه ما من قضية هدرت من أجلها دماء في ما بين المسلمين والعرب كقضية الخلافة، أي الحكم والقيادة السياسية. وقد كان القرن العشرون الماضي مسرحاً لمحاولات وتجارب عربية متعددة في المجالات العقائدية والتنظيم السياسي والمحاولات التنموية المختلفة.

وفي كل الحالات كانت مفاهيم القيادة وسلوكها في محور أسباب الفشل والنجاح، إن وجد النجاح. واليوم يواجه العرب في جميع أقطارهم حرباً منظمة على وجودهم وحضارتهم وتراثهم، بالإضافة إلى تحديات الفقر والبطالة وازدياد فجوة التخلف في معظم مناحي الحياة، في ظل العولمة الشاملة التي تمس كل فرد وكل جماعة وكل مجتمع. وكل هذه الظروف تطرح بقوة أهمية القيادة السياسية والتنظيم السياسي الذي يتبناه المجتمع لمواجهة التحديات والمسؤوليات الخطيرة، فلا توجد قضية أخطر وأجل من قضية القيادة السياسية والتنظيم السياسي في العصر الحديث. وما زالت الساحة الفكرية العربية بحاجة ماسة إلى النظريات العامة من هذا النوع.

هذا بشكل عام، وبشكل أكثر اقتراباً، فإن الدراسة تطرح فكرة جديدة أو نظرية جديدة تحاول تفسير تراثنا في الفكر السياسي والقيادة السياسية وتأثير ذلك التراث على سلوكنا السياسي الحالي سواء كنا نتحدث عن القيادة في نظم الحكم أو في منظماتنا الأخرى. فقد آن الأوان لأن نتجاوز الدراسة الفردية للقيادات في التاريخ، ونصل إلى تعميمات عملية تفيدنا في فهم سلوكنا السياسي ونستعد لما هو أفضل، أي

أن نرى العموميات المشتركة التي تحركنا كعرب. فالدراسة رؤية جديدة تحاول الفهم والتفسير في الحد الأدنى، وتتيح المجال للتنبؤ والتحكم إن وجدت النيات للتحكم نحو الأفضل. ونحن بحاجة إلى كل ذلك لمواجهة التحديات المشار إليها.

٦ ـ خطة الكتاب

يمكن تبسيط خطة الكتاب بأنها تتكون من أربع مراحل أو خطوات هي:

الخطوة الأولى، وهي توضيح النمط النبوي ـ الخليفي (الزعامي ـ السلطوي) ضمن الإطار النظري لمفاهيم القيادة وضمن الإطار التاريخي الثقافي الذي تكون فيه النمط (القسم الأول)، وقد أسمينا هذا القسم «التأصيل النظري والتاريخي للنمط النبوي ـ الخليفي». وهذا يتضمن توسيعاً وتعميقاً للفرضيات التي أشرنا إليها مع إظهار الإطار التاريخي الثقافي السياسي الذي نشأ فيه النمط. **الخطوة الثانية**، هي استكشاف تجليات النمط في تراث الإمامة والخلافة والفلسفة الإسلامية (القسم الثاني). **الخطوة الثالثة**، هي استكشاف تجليات النمط في بعض الحالات والنظم المعاصرة (القسم الثالث). **والمرحلة الرابعة**، هي تعريف الديمقراطية وشروطها ومزاياها وعيوبها، والرجوع إلى مفاهيم القيادة السياسية العربية المعاصرة وبعض الكتابات المهمة حولها، ومحاولة معرفة مدى استعداد العرب للديمقراطية بافتراض هيمنة النمط النبوي ـ الخليفي (القسم الرابع).

وانسجاماً مع خطة الكتاب المذكورة يتكون الكتاب من أربعة أقسام تشتمل على (١٩) تسعة عشر فصلاً، بالإضافة إلى المقدمة التي تشرح الأهداف والفرضيات والإشكاليات. وتفصيلاً لما يحتويه كل باب وفصوله نقول، في البداية (القسم الأول المتضمن الفصول ١، ٢، و٣)، قدمنا إطاراً نظرياً شاملاً لمفاهيم القيادة (الفصل ١)، وبعد أن شرحنا النمط النبوي الخليفي بالمعنى التجريدي (الفصل ٢)، أظهرنا الإطار الفكري العقائدي والعملي التاريخي الذي تبلور فيه النمط الزعامي ـ السلطوي أو النبوي ـ الخليفي (الفصل الثالث). ففي الفصل الثاني شرحنا مفهوم النمط النبوي ـ الخليفي، وبينًا أنه يتكون من عناصر أربعة ونمطين فرعيين. وفي الفصل الثالث بينًا أن أهم مقومات فترة النشوء والتبلور كانت الممارسات القيادية التي سادت الحياة العربية قبل الإسلام، والدور التاريخي للنبي محمد (ﷺ) كصاحب رسالة زعيم وقائد للأمة، والأفكار الإسلامية عن المجتمع والسلطة، والتجارب القيادية منذ وفاة النبي (ﷺ) حتى بداية العصر الأموي.

وفي القسم الثاني (الفصول ٤، ٥، ٦، ٧، و٨)، تناولنا العناصر الفكرية والعقائدية والفلسفية لمفهوم القيادة عند العرب متمثلة في نظام الخلافة نظرياً وعملياً

وما كتب عنها من وجهات نظر السنة والشيعة وكبار الفلاسفة المسلمين. وباعتبار أن الشورى في نظرنا هي الفكرة الأصلية المحورية في الخلافة كما عبر عنها القرآن الكريم وممارسات الرسول(ﷺ)، وليس كما وردتنا في شروح الفقهاء، وهي التي تعبِّر عن إرادة «الجماعة» أو «المجتمع» أو «الأغلبية العظمى» مقابل «الخليفة»، أو «الإمام»، أو «السلطان»، أو «الحاكم»، فإننا رأينا أن تلك الفكرة العظيمة لم تأخذ حقها تاريخياً من الناحيتين النظرية والعملية. ولذلك فقد أعطيناها اهتماماً كبيراً في الفصلين الرابع والثامن.

وفي القسم الثالث المتضمن ستة فصول (الفصول: من ٩ إلى ١٤) تناولنا ست حالات قيادية عاش معظمها في النصف الثاني من القرن العشرين (والبعض قبل ذلك)، وقد صنفناها إلى ثلاث مجموعات تتألف كل مجموعة من حالتين هي:

ـ حالتان لزعامة فردية كاريزمية في رئاسة الدولة: جمال عبد الناصر والحبيب بورقيبة.

ـ حالتان لزعامة فردية كاريزمية في حركتين كاريزميتين هما حركة الإخوان المسلمين، وحركة الحزب السوري القومي الاجتماعي.

ـ حالتان لحركتين كاريزميتين لم تتوافر فيهما القيادة الكاريزمية هما حزب البعث العربي الاشتراكي، وحركة التحرير الفلسطيني(بمعناها الواسع).

ومن الملاحظ أن الحالات لا تتضمن أية حالة من الأنظمة الوراثية التقليدية من حيث نظام القيادة السياسية. وفي رأينا أن إثبات عناصر النمط النبوي ـ الخليفي بشقيه أو نموذجيه في الحالات الوراثية التقليدية أسهل نسبياً من الحالات التي حملت لواء التجديد والتغيير في المجتمع العربي الكبير.

وفي القسم الرابع الذي يتضمن خمسة فصول (الفصل ١٥ حتى ١٩) نحاول معرفة علاقة النمط النبوي ـ الخليفي بالديمقراطية، أو مضامين الاستعداد العربي لعناصر النمط والاستعداد للديمقراطية. قدمنا في البداية (الفصل ١٥) عرضاً للفكرة الديمقراطية من حيث مفهومها وخصائصها وشروطها ونقدها ومزاياها، وما تشتمل عليه من معانٍ ومؤسسات ومبادئ وقيم ومتطلبات لنجاحها. وفي الفصل (١٦) ناقشنا فكرة وجود ديمقراطية عربية إسلامية، ومواقف القوى والأحزاب والحركات السياسية من الديمقراطية. وفي الفصل (١٧) ناقشنا موضوع الفكر العربي الاجتماعي السياسي والنمط، وأشرنا إلى بعض الأعمال المهمة للمفكرين في هذا المجال، ووجدنا ما يعزز توافر عناصر النمط في جل هذه الأعمال. وفي الفصل (١٨) حللنا العوائق أمام الديمقراطية في النظام السياسي العربي والمجتمع العربي، وناقشنا بعض

الفرضيات حول العرب والديمقراطية والظروف والوسائل التي تساعد المستأثرين بالسلطة على إفشال الديمقراطية في الوطن العربي. وفي الفصل (١٩) نقدم ونناقش مدى إثبات فرضيات الكتاب، ونصل إلى النتائج والاستنتاجات التي أدت إليها الدراسة.

٧ ـ التعريف بالنمط النبوي ـ الخليفي (النمط الزعامي ـ السلطوي)

إن ذكر فرضيات الدراسة كفرضيات مستقلة يجب أن لا يصرف تفكيرنا عن الوحدة العضوية بينها، وهذه الوحدة هي فكرة «النمط» أو النموذج البنائي التحليلي الذي نعتبره أيضاً نظرية لمفاهيم وسلوك القيادة العربية، وفي الوقت نفسه، نظرية عامة للعلاقة الإيجابية شبه الطردية بين سيطرة الذاتية والفردية، من جهة، واللامؤسسية وتوقع الرجل العظيم، من جهة أخرى. فالنمط هو المحور الرئيسي للكتاب وهو نموذج بنائي جديد لفهم القيادة السياسية عند العرب وتشخيص مكوناتها التراثية المجتمعية، أسميته النمط النبوي ـ الخليفي أو النمط الزعامي ـ السلطوي، وهو يفترض أن الإنسان العربي يكتسب من مجتمعه صفات كثيرة، بعضها إيجابي وبعضها سلبي، ومن أهم الصفات التي لها سلبياتها وإيجابياتها صفتا الشخصانية (الذاتية) والفردية. وهاتان الصفتان تؤديان إلى صفتين أخريين تبرزان في عملية القيادة السياسية بشكل خاص، هما اللامؤسسية وأهمية الرجل العظيم. وفي ما يلي شرح موجز للنمط ومكوناته الأربعة:

أ ـ الذاتية: الذاتانية، الشخصانية (Personalism, Subjectivism)

نعرف الذاتية بأنها النظرة الشخصية/ الشخصانية أو غير الموضوعية نسبياً للأمور وللعالم، بحيث ينظر المرء لنفسه كمركز لما حوله وكمصدر للحقيقة المطلقة. ونرى ملامح هذه الظاهرة في الكثير من جوانب حياتنا. ففي مجال التنظيم والعمل الرسمي تبرز الذاتية في اعتبار الشخص أن وظيفته الرسمية هي ملك شخصي له، أي لا فرق بينها وبين ممتلكاته الشخصية. فالمعلومات التي تخص عمله من خصوصياته التي يجب ألا يطلع عليها أحد غيره، إلا بطريقة شخصية أو بعلاقة شخصية. وهذا يؤثر بلا شك على العلاقات داخل المنظمة، فينظر للأمور بشكل شخصي وتسيطر المشكلات الشخصية في العلاقات الرسمية، وتؤثر المصالح الذاتية في القرارات وتحديد الأمور الرسمية. ومن مظاهر الشخصانية في الحياة العامة كيفية ممارسة الكثيرين لقيادة مركباتهم على الطرق، وكأنه لا يوجد أناس آخرون لهم مشاعرهم وحقوقهم، وتصرفات الكثيرين في المواقف العامة التي يوجد فيها طوابير انتظار أو تأخر في الحصول على الخدمة حيث يتصرفون بمنطق «يا ربي نفسي!». والشخصانية مسؤولة

عن فشل الكثير من الشركات والمشاريع التي تحتاج بالطبع إلى التعاون وتقليص الشخصانية، فكل شريك أو مؤسس أو مدير يريد أن يفرض رؤيته ومصالحه على الآخرين. ولذلك يصعب إنشاء المؤسسات الناجحة، وبخاصة المؤسسات الكبرى من دون أن تكون معرضة للفشل بسبب هذه النظرة الذاتانية. والشخصانية مدخل لجميع أشكال اللامؤسسية في العمل، وبخاصة العلاقات العشائرية والجهوية والحزبية وغيرها. ومن مراقبتنا لسلوك القيادات العربية، نلاحظ أن الذاتية صفة تميزها بشكل واضح. فالوظيفة من ضمن الممتلكات الشخصية، والتمييز بين الممتلكات الشخصية والعامة ضعيف، وبخاصة على المستويات القيادية العليا. والذاتية صفة اكتسبها القادة من مجتمعهم، فمنشأها اجتماعي وتأثيرها في سلوك القيادة وفي المنظمات تأثير خطير. وترتبط الذاتية ارتباطاً وثيقاً بصفة أخرى هي الفردية، فهما متلازمتان وهما وجهان لعملة واحدة.

ب ـ الفردية (Individualism)

نعرف الفردية بأنها ميل الفرد لأن لا يكترث (لا يهتم) برغبات الجماعة بحيث يقوم بأعمال تتعارض مع مصلحة الجماعة أو رغباتها. وأكثر ما تتضح الفردية بهذا المعنى في عملية اتخاذ القرار. إذ تبرز فردية المرء عندما يتخذ قرارات تتعارض مع رغبات الجماعة أو تتجاهلها أو تتحداها. فهي ليست مقصورة على العلاقة بين التابع والمتبوع، ولكن لها مظاهر تبدو في مجالات كثيرة في العلاقات بين البشر. ومع أن الذاتية/ الشخصانية والفردية وجهان لعملة واحدة، فالفرق بينهما مهم أيضاً. فتحديد معنى الذاتية يعتمد على نظرة الفرد للحقائق واعتبار نفسه مصدراً لتلك الحقائق، بينما يعتمد تحديد معنى الفردية على علاقة الفرد بالجماعة بالدرجة الأساسية وعلى موقع الجماعة في عملية اتخاذ القرارات ودرجة المشاركة. من مظاهر الفردية في الجماعة العربية استئثار المسؤول على مختلف المستويات بالسلطة، وتركيزه كل القرارات بيده، وعدم السماح للآخرين بالمشاركة. ويقوى هذا الاتجاه كلما ارتفعنا في هرمية تنظيم الجماعة. ومع الزمن تجد ممارسات القائد/ المسؤول صدىً لدى بعض أفراد الجماعة الذين لا يجدون وسيلة أخرى للحصول على المنافع، فيعاملونه بصفته صاحب الحق في ممارسة السلطة المطلقة، ويصبح مصدراً للمكرمات والامتيازات والهبات، فيعززون اتجاهاته نحو التفرد والحكم المطلق.

ج ـ اللامؤسسية

عندما يوضع الفرد العربي في وضع قيادي، وهو يحمل صفتَي الفردية والذاتية من مجتمعه، فإن النتيجة المنطقية هي اللامؤسسية. ونعرف اللامؤسسية بأنها عدم

وجود الطرق أو الإجراءات أو الترتيبات لحل المشاكل الناجمة عن التعامل في مجال من المجالات البشرية. وبتعديل بسيط يمكن اعتبار أن اللامؤسسية هي عدم التقيد أو عدم الاهتمام بالطرق أو الإجراءات أو الترتيبات القائمة لحل المشاكل الناجمة عن التعامل في مجال من المجالات البشرية، أي إنه ربما تكون هنالك طرق وإجراءات وترتيبات رسمية أو معلنة ولكن ذوي الشأن لا يأبهون بها. فالنتيجة واحدة، هي أن لا أحد يتبع الإجراءات أو الطرق أو الترتيبات المقررة، إن وجدت.

إن هذا التحديد لمعنى اللامؤسسية هو تعريف عام. وبما أن اهتمامنا هو بالمؤسسية في مجال القيادة، تصبح هنالك حاجة لتحديد أكثر لمعنى المؤسسية. ففي مجال القيادة نرى أن هنالك قضايا أو مشاكل معينة لا بد من حلها بطرق محددة حتى نحكم فيها إذا كان الوضع مؤسسياً أو غير مؤسسي. وهذه القضايا/ المشاكل هي:

(١) الطرق والوسائل التي تهيئ المرشحين للقيادة.

(٢) الطرق التي يصبح فيها المرشحون قادة.

(٣) الطرق التي تحل فيها الخلافات حول القيادة (أو حول من يقود أو من يحكم).

(٤) الطرق التي تحدد كيفية الخلافة (أي من يخلف من).

د ـ الاستعداد للرجل العظيم أو توقع الرجل العظيم

عندما تسود الذاتية والفردية في وضع قيادي يصبح ذلك الوضع لا مؤسسياً كما أشرنا. وهذا يخلق فراغاً أو حلقة مفرغة، بمعنى أن الفردية والذاتية تخلقان اللامؤسسية، وأن اللامؤسسية تنمّي الفردية والذاتية وتقويهما. وهذا ما عبرنا عنه بتشبيه «مثلث برمودا». فالقادة يكتسبون صفات الفردية والذاتية أصلاً من أوضاع اجتماعية مروا بها أو عاشوها، وفي تصرفهم وهم في مجال قيادي يعززون الاتجاهات الفردية والذاتية.

وفي وضع كهذا يصبح للرجل العظيم أهمية كبرى، لأن الأهمية هي للشخص وليست للمركز أو الوظيفة. فالعرب مهيأون بدرجة كبيرة لظهور الرجل العظيم ويتوقعون ظهوره لحل مشاكلهم الكبرى. وقد يقول قائل إن هذا أمر طبيعي فكل الشعوب تتوقع الرجل العظيم وتمجد عظماءها. وقد يكون في هذا شيء من الصحة، ولكن الفروق مهمة بين الشعوب، وبخاصة بين الشعوب التي تبنت النظم الديمقراطية، وتلك التي يسيطر عليها حكم الفرد أو أي شكل من أشكال الاستبداد السياسي. فالشعوب التي تعيش حياة ديمقراطية تعتبر من أقل الشعوب استعداداً

لتقبل الرجل العظيم، لأن الطرق والإجراءات التي تفرضها الحياة الديمقراطية تقيد الرجل العظيم وتمنع ظهوره.

فتوقّع الرجل العظيم وتقبله واعتباره السبيل الوحيد لحل المعضلات الكبرى تزدهر أكثر حيث تزداد اللامؤسسية، أي حيث تقل الطرق والإجراءات أو يقل الاهتمام بها. والمراقب لحياة العرب، حتى في الزمن المعاصر، يجد لديهم استعداداً كبيراً لتقبل الرجل العظيم كموحد لهم وموجه لطاقاتهم نحو النصر والأعمال الكبرى، على الرغم من التكاليف الباهظة التي رافقت هيمنة الرجل العظيم. فهو في هذا المجال أهم من الفكرة أو العقيدة كموحد ومنسق ومانع للانقسامات والخلافات. وهذا واضح في الحالات التي درسناها والتي توافر فيها الرجل العظيم أو صاحب الكاريزما في نظر أتباعه.

فالرجل العظيم ليس «عظيماً» بالمعنى المطلق، بل هو الرجل الذي يعتقد أتباعه أنه يمتلك قدرات سحرية خارقة فوق مستوى الآخرين. وهو لذلك جدير بأن يُتّبع. والمهم في هذه الفكرة أنها علاقية ونسبية. إنها **علاقية**، بمعنى أنها تصف علاقة بين قائد وأتباعه تتميز بنظرة خاصة من الأتباع للقائد. وتتلخص تلك النظرة باعتبار القائد ملهماً وفوق مستوى البشر. وهي **نسبية**، بمعنى أن الرجل العظيم في جماعة بشرية معينة قد لا يكون عظيماً بالنسبة إلى جماعاتٍ أخرى. بهذا المعنى نعتبر أن العرب من الشعوب التي لديها استعداد مرتفع لتقبل الرجل العظيم.

إن هذا العنصر الرابع من عناصر النمط النبوي ـ الخليفي يؤدي إلى وجود نمطين فرعيين من أنماط القيادة هما النمط النبوي(الزعامي)، والنمط الخليفي(السلطوي). ويعتمد وجود أي من النمطين الفرعيين على نظرة الأتباع للرئيس أو القائد الذي في مركز القيادة كإنسان عظيم أو إنسان عادي. ووجود هذين الاحتمالين يعني وجود نوعين من العلاقة القيادية الممكن ظهورها. **النوع الأول** هو العلاقة بين القائد العظيم وأتباعه، و**النوع الثاني** هو العلاقة بين الرئيس العادي وأتباعه، وفي الحالين، بحسب نظرة الأتباع. ونظراً لاختلاف طبيعة العلاقة في كل من الحالين، فقد أطلقنا على كل منهما اصطلاحاً معيناً يعبر عنها. فعلى الوضع القيادي الذي يوجد فيه رجل عظيم أطلقنا اصطلاح «النمط الزعامي» أو «النمط النبوي» أو «النمط الكاريزمي»، وعلى الوضع القيادي الذي يوجد فيه رجل عادي بحسب نظرة الأتباع «النمط السلطوي» أو «النمط الخليفي». ولا بد من التوضيح هنا أن استعمال الاصطلاحين «نبوي» و«خليفي» هو بالمعنى التجريدي الذي وضحناه وليس بالمعنى الحرفي. وفي ما يلي توضيح لكل من النمطين الفرعيين.

(١) النمط النبوي(الكارزمي، الزعامي)

يتميز النمط النبوي أو الزعامي بوجود علاقة عاطفية بين القائد والأتباع مما يؤدي إلى الانقياد الطوعي من دون الحاجة إلى استعمال القهر مع الأتباع، إلا نادراً. إن هذا الانقياد الطوعي ناتج عن الشعور بعظمة القائد من جهة، وبضآلة الذات ونقصها إزاء القائد من جهة أخرى. أي إن التابع، في الأغلب الأعم، عندما يقارن نفسه بالقائد يجد نفسه ضئيلاً ويشعر بنقص، وهذا يجعله يؤمن بالقائد وبضرورة اتّباعه. أي إن الذاتية والفردية لا ترضخ إلا لفردية وذاتية أكبر وأضخم.

(٢) النمط الخليفي (السلطوي)

النمط الخليفي هو النمط الذي يوجد فيه في مركز القيادة شخص عادي وليس شخصاً ملهماً في نظر الأتباع والقيادات الأخرى. وفي هذه الحالة لا يعتمد على العلاقة العاطفية والتبعية الطوعية، وإنما على استعمال القوة بالدرجة الأساسية. إن الأتباع والطامحين والمعارضين، يشعرون أن القائد مثلهم ولا يتفوق عليهم ولذلك لا يقدمون له الطاعة طواعية ويكونون كثيري النقد له بحيث يقارنونه بالصورة المثالية التي شرحناها في النمط النبوي. إنهم ينتقدون كل خطأ له ولا يتسامحون مع بعض الأخطاء البسيطة، بل يضخمونها. ومن جهة أخرى يجد القائد نفسه عاجزاً عن أن يصل الصورة المثالية وعن أن يحصل على الانقياد الطوعي، فيستعمل القوة والقهر لضمان مركزه حتى وإن اقتضى ذلك القضاء على الخصوم. وعلى عكس الحال في النمط النبوي، فإن العلاقة في النمط الخليفي أو السلطوي تتميز بكثرة الصراع والانقسامات ومحاولات التغيير عن طريق القوة، إن الفرديات الكثيرة لا تجد فردية كبرى تستوعبها، فتحاول كل فردية أن تبرز ذاتها.

على الرغم من أننا عرضنا النمطين، النبوي والخليفي، كنمطين مستقلين، إلا أن التفكير الصحيح يقتضي تصورهما كطرفيْ نقيض لخط استمراري واحد. ومعنى ذلك أن القائد الواحد قد يتدرج من نمط إلى آخر اعتماداً على الأحداث التي تمر بها الجماعة ونظرة الجماعة لها. فقد يبدأ القائد بالنمط الخليفي أو السلطوي وينتهي بالنمط النبوي أو الزعامي، أو قد يحدث العكس. وقد توجد حالات في منتصف الطريق. والمعيار في كل حالة هو نظرة الأتباع للقائد وشعورهم نحوه. فعلى أحد الطرفين تتميز العلاقة بالحب والعاطفة والخضوع الطوعي والتقمص والانتماء (النمط النبوي)، وعلى الطرف الآخر تتميز العلاقة بالخوف والاعتماد على القهر وكثرة الصراع (النمط الخليفي).

وكخلاصة لهذه العناصر الأربعة والنمطين الفرعيين وتوضيح الارتباط في ما

بينها، انظر الشكل رقم (٢ ـ ١) الذي يوضح نظرية النمط النبوي ـ الخليفي بنظرة مبسطة.

ولا بد من التأكيد أيضاً على أن فهمنا للنظرية يفترض أننا نتحدث عن استعدادات نفسية اجتماعية ثقافية لدى الشعوب العربية، يعززها استمرارية الممارسة وعدم اكتمال أو نضوج الظروف المؤدية للتغيير. أي إننا نتكلم عن المخيال السياسي الاجتماعي، وليس عن خصائص وراثية غير قابلة للتعديل أو التغيير. وعندما نتكلم عن عدم اكتمال أو نضوج الظروف المؤدية للتغيير، لا نقصد المرور بمراحل تنموية نمطية معينة تخضع لها الشعوب كافة، بل نقصد الظروف العشوائية التي تعرضت لها الشعوب والبلدان العربية كالاحتلال بأشكاله المختلفة، ووجود قوى (أفراد أو جماعات) فرضت مصالحها الخاصة، وقرارات القيادات في كل بلد عربي، وفشل القوى والأحزاب السياسية في تأسيس الديمقراطية وتعزيز المؤسسية، وغير ذلك من الظروف التي عززت الأنماط التقليدية ومنعت التحول عنها.

٨ ـ النمط كنظرية عامة: عمومية ظاهرة الرجل العظيم في المجتمعات

تبرز عادة بعض الأسئلة عن مدى تفرد العرب بهذه الصفات وهذا النمط من التفاعل القيادي السياسي، ومدى عمومية الظاهرة في المجتمع الإنساني، وهل هي ظاهرة وراثية حتمية أم تراثية مكتسبة قابلة للتعديل. وقد بيَّنَّا في أكثر من موقع أن هذه الصفات ليست وراثية حتمية، بل تراثية مكتسبة وقابلة للتعديل تحت ظروف مؤاتية وإرادات فاعلة. ولكن استمراريتها على مدى قرون طويلة جعلتها تبدو وكأنها وراثية. أما من حيث مدى عمومية الظاهرة أو تفرد العرب بها، فإننا نعتقد بأنها يمكن أن توجد لدى شعوب متعددة في مراحل معينة من مراحل تطورها، وبهذا المعنى فإن العرب لا ينفردون بها، ولكنهم يعيشونها منذ بداية العصر الأموي، على أقل تقدير، وما زالوا يعيشونها، وبإمكانهم أن يحدثوا تعديلات مهمة فيها بالإرادة وتحت ظروف معينة. وأخطر ما في هذه الظاهرة لدى العرب أنها جزء مهم من المخيال السياسي العام ومن الفكر السياسي وليست مقصورة على فئات القادة أو المنافسين، وأن لها جذوراً اجتماعية قوية في المجتمع. وقد عبرنا عن عمومية الظاهرة بالصياغات الأخرى التالية:

عندما تكون درجات الذاتيَّة والفرديَّة مرتفعة في أي مجتمع أو منظمة، وبخاصة في جانبهما السلبي، نتوقع أن تزداد درجة اللامؤسسية والاستعداد للرجل العظيم. ومن جهة أُخرى، كلما زادت درجة المؤسسية أصبحت الذاتية والفردية مقيدتين، وقلت الفرص أمام ظهور الرجل العظيم، لأن «العظمة» تصبح للجماعة وللمؤسسات

والقوانين والعمليات السياسية الاجتماعية. وهذا مجال ومنظور واسع للدراسة، كما هو للنمط بصياغته الأصليّة.

أما عمومية ظاهرة البطولة وتوقع المنقذ في الأمم المختلفة، فقد عبرنا عنها بالنظرية التركيبية المأخوذة من أفكار عدة مفكرين، وهي كما يلي:

في فترات التوتر والاختلاف على المبادئ والقيم، قد يظهر بطل كاريزمي تتوافق عنده العمليات النفسية الداخلية مع أعماله العامة بطريقة ربما تمثل في الإدراك العام حلاً جذاباً لأزمة الانتماء الشخصي، ويمثل هذا الحل القيم والقرارات الحاسمة لانتماء اجتماعي جديد ـ هوية جديدة ـ ما يؤدي إلى التغيير الاجتماعي من خلال عقيدة جديدة وهياكل اجتماعية جديدة.

وقد ناقشنا عمومية الظاهرة(النمط) من زاوية أخرى هي زاوية «شخصنة القيادة». فقد رأينا أن بعض الكتاب يعتبرون أن شخصنة القيادة هي ظاهرة عامة في كل الشعوب، حتى في الدول التي تتمتع بالحكم الديمقراطي، كفرنسا وبريطانيا والولايات المتحدة، وغيرها. وبعد مناقشة مطولة لهذه المقولة **رأينا أن اختلاف جماعة بشرية عن أخرى في هذه الأمور أهم من عمومية الظاهرة في نظرنا**. فلا يجوز اعتبار الشخصنة التي أحاطت بستالين أو كيم إيل سونغ أو شو إن لاي أو جمال عبد الناصر أو الحبيب بورقيبة أو حافظ الأسد أو صدام حسين، على سبيل المثال، هي الظاهرة نفسها التي أحاطت بجورج واشنطن أو أبراهام لنكولن أو شارل ديغول، إلخ..

٩ ـ إثبات الفرضيات

لإثبات فرضيات الدراسة أو توضيح تجلياتها في الحياة السياسية العربية والفكر السياسي العربي، تدرجنا في الدراسة بأربع خطوات أو مراحل رئيسية هي:

ـ تجليات النمط في مرحلة نشوئه وتبلوره خلال فترة الرسول (ﷺ) والخلافة الراشدة.

ـ تجليات النمط في تراث الخلافة والإمامة والشورى في النظرية والممارسة.

ـ تجليات النمط في دراسة حالات معاصرة وفي الفكر السياسي المعاصر.

ـ دراسة الفكرة الديمقراطية بشكل عام ومناقشة فكرة «الديمقراطية العربية»، والمقارنة بين ثقافة النمط النبوي ـ الخليفي، أو مخيال النمط النبوي ـ الخليفي والديمقراطية.

وقد أظهرنا في كل من هذه الخطوات أو المراحل هيمنة النمط النبوي-الخليفي،

بعناصره الأربعة وبالتعريفات التي حددناها في الفصل الثاني. وقد بينا عندما ذكرنا هذه الفرضيات، أن عملية الإثبات في بناء النماذج الفكرية التحليلية والنظريات، لا تستند بالضرورة إلى الأرقام والإحصائيات كما تفعل الدراسات الميدانية السلوكية. فالإثبات هنا هو قدرة النظرية أو النمط على الفهم والتفسير بالدرجة الأولى، ثم التنبؤ والتحكم في المدى الأوسع. وقد تحقق الفهم والتفسير في كل فصل من فصول الكتاب. وليس من المناسب إعادة التفاصيل التي أوردناها في كل فصل من الفصول لإيضاح تجليات النمط وفرضياته، ويكفي أن نشير إلى الملامح الرئيسية في كل خطوة أو مرحلة من مراحل الإثبات.

١٠ ـ تجليات النمط الزعامي ـ السلطوي في مرحلة النشوء والانبثاق

وفي هذا السياق أوضحنا في البداية(الفصل الثالث) أن بدايات نشوء وانبثاق النمط النبوي ـ الخليفي يعود إلى ما قبل الإسلام، واستمر تشكله خلال فترة النبوة واكتمل في العصر الراشدي. ففي فترة النشوء والانبثاق تأثر المخيال السياسي العربي/ الإسلامي بالمحددات والعوامل التالية: الممارسات القيادية قبل الإسلام، الأفكار الإسلامية عن المجتمع والسلطة، دور النبي محمد (ﷺ) كنبي وقائد وممارساته، التجارب القيادية السياسية منذ وفاة محمد (ﷺ) وحتى بداية العصر الأموي. وكل ذلك حدث في إطار ثنائية الاستمرارية والتغيير. فعلى الرغم من أن الإسلام قد جاء بعقيدة جديدة وقيم ومعايير للسلوك، فقد استمرت الأنماط السابقة الكثيرة في نفوذها وتأثيرها على السلوك، جنباً إلى جنب مع المفاهيم والقيم الإسلامية، إضافة إلى ما تفرضه الطبيعة البشرية من اختلافات وصراع وحب للسلطة والثروة والجاه.

فبالنسبة إلى الممارسات القيادية قبل الإسلام، نجد أن العلاقات القيادية في الحياة القبلية تميزت بالنظرة الشخصية إلى مركز القيادة ولأهمية القوة الشخصية لرئيس القبيلة، كما تميزت بعدم وجود طرق ثابتة لحل مشاكل الصراع على الرئاسة. إن هذه السمات كانت هي الصفات الكامنة التي تحولت من العصر الجاهلي إلى العصر الإسلامي، وبقيت كامنة ومتوارية أثناء وجود محمد (ﷺ) وخليفتيه العظيمين أبي بكر وعمر. ولكنها ما لبثت أن برزت في خلافة عثمان وبقيت مؤثرة في علاقاتنا القيادية حتى يومنا هذا.

وقد جاء محمد (ﷺ) بالإسلام وفيه أفكار جديدة مهمة عن المجتمع والسلطة. فالمجتمع مبني على كلمة الله والأخوة والوحدة للمجتمع؛ والعلاقة بين الحاكم والمحكوم علاقة أخوة ترتبط بضرورة الطاعة. وبسبب كل هذه العوامل كان هناك

تقليل لأثر الضوابط الخارجية وعدم تحديد طريقة للتخلص من الحاكم. ويرتبط بكل ذلك الحتمية بين اتّباع الإسلام ونجاح المجتمع، فالمجتمع الصالح، بحسب هذه الحتمية، ينتج حكاماً صالحين، مع اتجاه قوي ضد الخلاف والانقسام، وتأجيل العقاب إلى يوم القيامة.

أما الدور الثنائي لمحمد (ﷺ)، فقد تمثل بكونه نبياً قائداً ورئيس دولة؛ رسولاً وبشراً في آنٍ واحدٍ: صورتان في المخيال السياسي مع تغلب صورة النبي لأسباب واضحة. ومن أهم نتائج الدور الثنائي في المخيال السياسي أن محمداً (ﷺ) هو الأنموذج للقائد، وأن توقعات المسلمين من حكامهم عالية/ طوباوية وليست واقعية، وصعوبة الخضوع للقائد العادي/ غير الكاريزمي. والمثالية عززت التركيز على السمات الشخصية للقائد ومن ثم، الذاتية والشخصانية وتوقع القائد العظيم. وإذا أضفنا أثر الأفكار الإسلامية عن المجتمع والسلطة، فالنتيجة في المخيال السياسي هي التقليل من أهمية الرقابة الخارجية مقابل الرقابة الداخلية المفترضة. وهذا عزز الأسس التي بني عليها النمط النبوي ـ الخليفي، وخاصة الاستعداد لقبول الرجل العظيم.

تلك العوامل الثلاثة تمثل الاستعدادات الثقافية لعناصر النمط النبوي ـ الخليفي. أما طلائع التجليات الواضحة لوجود النمط أو انبثاقه فتتمثل في العامل الرابع لمحددات المخيال السياسي العربي، وهو التجارب القيادية منذ وفاة الرسول (ﷺ) حتى بداية العصر الأموي. فمنذ وفاة الرسول (ﷺ) برزت الثنائية في رفض البعض تصديق الوفاة، وبرزت القبلية وضعف المؤسسية في ردة القبائل. وأظهرت حادثة السقيفة، أول تجربة للخلافة، خلافة الرسول/ الحاكم، بالإضافة إلى حتمية استمرارية الدولة والإجماع على أهمية القيادة في المجتمع، ظهور النزعات الفردية والقبلية، والأثر الكبير لوجود شخصيتَي أبي بكر وعمر في معالجة الصراع. وكان مجيء عثمان مثالاً للرجل العادي (السلطوي، الخليفي)، بعد الرجال العظام والتوقعات العالية من القادة. ولم يكن الدور في حسم الصراعات للعقيدة وأفكارها على الرغم من وضوحها وشفافيتها في هذه الأمور، بل للشخصيات والقبلية والقوة ونظام القيادة. ولا يمكن أيّ محلل لتأريخ تلك الفترة أن يتجاهل الحقائق الأساسية التالية التي كانت ملأى بالمضامين المتعلقة بالقيادة السياسية والمخيال السياسي.

ـ توفي ثلاثة من الخلفاء الراشدين بطريقة الاغتيال (عمر وعثمان وعلي)، واثنان منهم بسبب الخلاف على «من يحكم» وكيف يحكم (لامؤسسية عالية).

ـ تعطينا حادثة اغتيال عثمان بشكل خاص الاستنتاجات التالية: كان مقتله بداية لصراع طويل حول «من يحكم» ما أدى إلى خلق الأحزاب الإسلامية؛ وفي غياب الطرق

المؤسسية لتغيير القائد، يصبح من الصعب الانتقال من قائد إلى آخر بطرق سلمية.

ـ حدثت معركة الجمل ومعركة صفين خلال العهد الراشدي، وهما معركتان يجب أن نضعهما في إطارهما المناسب: إنهما تمثلان صراعاً واضحاً على السلطة بين أطراف تمثل مرجعية أولى في فهم الإسلام بالنسبة إلى ذلك العصر وبالنسبة إلى العصور والأجيال اللاحقة حتى يوم القيامة. وبدلاً من أن نلجأ إلى التفسيرات الأخرى المتعلقة بالمؤامرات على الأمة، يجب أن نحللها بعقلانية ورشد ونستخلص منهما الدروس المفيدة. ومن أهم ما نستخلصه من تلك الأحداث أنها تمثل تجليات واضحة للنمط النبوي ـ الخليفي في عصر فجر الإسلام. وربما يكون من أهم الدروس وأبرزها في تلك الأحداث أن العقيدة المشتركة لم تمنع الاقتتال الذي نهى عنه الإسلام بشدة، وأن الاختلاف والاقتتال لم يكونا حول العقيدة، بل حول أمور دنيوية (علمانية) اجتهادية.

ويتعارض هذا التحليل مع المفهوم الشائع المتضمن الحتمية بين صلاح المجتمع ونجاح المجتمع، فلو صدقت هذه الحتمية لما اقتتل المسلمون لأنهم كانوا، من دون شك، صالحين بالمعايير الدينية من تقوى وصلاة وصيام وزكاة. وإن دل هذا على شيء فإنما يدل على الطبيعة البشرية والاستعدادات البشرية للصراع، وليس على ضعف في الإسلام. فالحياة السياسية في المجتمع البشري أكثر تعقيداً من أن تفسر بمثل هذه الحتمية. أي إن المحللين الذين يتبنون هذه الحتمية يغفلون الطبيعة البشرية، أو يسطّحونها أو يبسّطونها ويتصورون اللاعبين السياسين في تاريخنا ملائكة أو مصاحف متحركة، ويصورونهم لنا كذلك. ومن جهة أخرى، يتعامل محللون آخرون مع هذه الظاهرة بالهروب من التفسير العلمي، وذلك بالقول إنه لا يجوز لنا تقييم الصحابة، بل نترك أمرهم إلى الله. وتضيع الحكمة من التحليل والتفسير العلمي الذي يريد أن يستفيد من عِبَر تجارب السلف!

١١ ـ تجليات النمط في الفقه والفكر السياسي والفلسفي

تتجلى ملامح النمط في نظرية الخلافة لدى أهل السنة في جوانب كثيرة، كما جاءت في كتب «الأحكام السلطانية» وما في حكمها. فنظرية الخلافة ما هي إلا نظرية «الخليفة» أو الحاكم الفرد الذي من دونه لا توجد «مؤسسة الخلافة». ونظرية الخلافة كانت حلاً وسطاً بين المثال والواقع، ونستطيع أن نلمح فيها عناصر الاثنين. فمن حيث العناصر المثالية نجد أنها صممت في بعض جوانبها على حياة محمد (ﷺ) كقائد مثالي. ومن الناحية الواقعية نجد أنها تضمنت تنازلات خطيرة للحكام المستبدين أودت بالصفات المثالية التي جاء بها الإسلام، أو تلك التي بنيت على

صفات محمد (ﷺ). وقد اتضح ذلك في القبول باقتصار عدد أهل الحل والعقد على أي عدد مهما صغر حتى على شخص واحد (الخليفة نفسه)، والقبول بالحجر على الخليفة إن وجد «صاحب الشوكة»، وإهمال دور الشورى. كما أن نظرية الخلافة تعكس مفهوماً فردياً للقيادة. وهذا واضح من التركيز على الصفات والخصائص الشخصية للخليفة. ومن أهم مظاهر اللامؤسسية في نظرية الخلافة الطريقة التي تعتمدها في تغيير الخليفة/ السلطان، وهي طريقة الخروج على الخليفة إذا ثبتت عدم عدالته أو إذا كان ظالماً أو فاسقاً.

وفي هذه الناحية أيضاً (الخروج على الخليفة) لم يوجد أي نص (في نظرية الخلافة، ولا نقصد في القرآن)، ولا ممارسة على أن يكون الدور لأهل العقد والحل في أن يخرجوا الخليفة من منصبه بالطرق السلمية. وإن فكرة الخروج على الخليفة هي فكرة لامؤسسية بحد ذاتها، لأنها لا تتضمن إجراءات واضحة محددة متفقاً عليها لتغيير الحاكم بشكل سلمي ومن دون قتال، علاوة على أنها دعوة إلى الفوضى والفتنة وتفتيت أواصر المجتمع. ولو أن هذه المهمة أنيطت بأهل العقد والحل لكان في ذلك شيء من المؤسسية ومن إعطاء الجماعة أولوية على الفرد الحاكم، ولو من الناحية النظرية في الأقل.

أما كتب الآداب السلطانية، وهي التي تعالج أساليب الحكم وعلاقة الحاكم بفئات أو طبقات الشعب، أو بكيفية إرضاء الحاكم/ الخليفة، فكانت مرجعيتها بشكل رئيسي ممارسات الأمم الأخرى غير الإسلامية، كالفرس والروم واليونان وغيرهم، مع أنها انتقت من النصوص الإسلامية ما يناسب أهدافها من تدعيم سلطة الحاكم المطلقة وفرديته، ورسم هالة الرجل العظيم ضمن فكرة المماثلة بين الحاكم والإله. وفي هذه المماثلة(بين الحاكم والإله)، وصل الفكر السياسي الذي تضمنته الآداب السلطانية أقصاه في تبرير الاستبداد السياسي وحتمية استكانة الجماعة له.

وإذا انتقلنا إلى نظرية الإمامة عند الشيعة، فتتجلى فيها عناصر النمط النبوي ـ الخليفي بشكل أقوى مما هي في نظرية الخلافة عند السنة. فالإمام عند الشيعة من اختيار الله وليس من اختيار البشر. والأئمة يقومون مقام الأنبياء في تنفيذ الأحكام، وإقامة الحدود، وحفظ الشرائع، وتأديب الأنام، وهم معصومون كعصمة الأنبياء لا تجوز عليهم كبيرة ولا صغيرة، ولا سهو في شيء من الدين، ولا ينسون شيئاً من الأحكام، وعلى هذا مذهب سائر الإمامية إلاّ من شذ منهم. فمفهوم السلطة والقيادة يتحدد من خلال نظرية النص التي تقتضي أن الله يحدد الفرد الأكمل على الإطلاق والأشبه بالنبي (ﷺ). وهذا تعبير واضح عن الاستعداد لتقبل الرجل العظيم. وحكمه حكم فردي يقوم على أساس إشراك الناس في مهمات الأمور من دون أن

يكون لهم السلطة والولاية. وفي مناقشة الآيتين الكريمتين اللتين تنصان على الشورى في القرآن الكريم، ترى الشيعة أن الشورى لا تدل على أن الولاية أو السلطة للأمة، بل إن معنى الشورى في الآيتين استكشاف الرأي، أما القرار فهو للإمام. وفي هذا تعبير عن الفردية واللامؤسسية. والبيعة عند الشيعة لا تعني الحاكمية أو الموافقة على الحاكم أو قبوله، بل تعني التعهد بالطاعة والتوثيق والتغليظ في المتابعة، والمبايعة لا تنشئ الالتزام بل توثقه، ولا تتضمن الحق في اختيار الإمام، بل في زيادة التعهد والثبات على من نُصَّ على ولايته. وقد أشرنا بشيء من التفاؤل إلى تجربة جمهورية إيران الإسلامية من حيث تقوية المؤسسية وتقليل الاعتماد نسبياً على الرجل العظيم.

ونلاحظ أن الاهتمام بقضية الحكم والقيادة لم تقتصر على الفقهاء وأصحاب المذاهب،بل تعدتها إلى الفلاسفة والكتاب والمفكرين وغيرهم. وقد وجدنا أن النمط النبوي- الخليفي يتجلى في الفلسفة الإسلامية كما يتجلى في غيرها. ومن المهم أن نلاحظ أن الفلسفة العربية الإسلامية كانت نتاج تفاعل الفكر الإسلامي والفلسفة اليونانية بكل اتجاهاتها، وبخاصة فلسفة أفلاطون وأرسطو، فكان من أهم ملامح الفلسفة العربية الإسلامية محاولة التوفيق بين الشريعة والفلسفة، واتجهت غالباً إلى اعتبار أن الشريعة والفلسفة تبحثان عن الحقيقة بطرق مختلفة، وتكمل إحداهما الأخرى، وتشتركان في البحث عن السعادة، ولكن الشريعة تخاطب جميع فئات المجتمع بينما تخاطب الفلسفة فئة نخبوية محدودة هي الفلاسفة أو أهل الحكمة. نلاحظ كذلك أن ظروف التفتت السياسي ومظاهر الضعف والفساد، جعلت الفلاسفة يتبنون أفكاراً طوباوية مأخوذة من الفلسفة اليونانية أصلاً، وهي تمثل نزوعاً إلى المثالي الذي قد لا يتحقق، ومحاولة للهروب من الواقع.

لذلك نجدهم يتحدثون عن «المدينة الفاضلة» وعن حاكمها الفيلسوف العالم الفرد. فالتنظيم السياسي (للمدينة الفاضلة) تنظيم هرمي ذو درجات ومراتب يتربع على قمته الفيلسوف الحاكم/ الوازع/ الرئيس/ الشارع/ العقل. ولم يقدم الفلاسفة أفكاراً تخرج الأمة من رِبقة الحاكم الفرد المطلق، ولم ينادوا بمبدأ اختيار الحاكم أو بتقسيم السلطة أو توزيعها على عدة جهات، ولم يهتموا بمؤسسية الشورى ولم يقدموا بديلاً عملياً أو واقعياً لنظام الخلافة، بل إن هنالك بعض الاختلاط في صفات الرئيس الذي يريدونه وبعض الصفات المثالية التي وردت في نظرية الخلافة (السنة)، ونظرية الإمامة(الشيعة). فنظامهم المقترح يمثل أعلى درجات الاستعداد للرجل العظيم، كما يمثل اللامؤسسية وما يرتبط بها من ذاتية وفردية، وعززوا بذلك عناصر النمط الزعامي-السلطوي. وفي أثناء ذلك بينًا بعض الأفكار التي ميزت ابن خلدون كعالم اجتماع سياسي عن غيره من الكتاب في مجال القيادة.

١٢ ـ تجليات النمط في واقع نظام الخلافة وواقع الشورى

بالإضافة إلى هذا التحليل لأبعاد نظرية الخلافة، نجد أن الواقع الفعلي لنظام الخلافة يعكس عناصر النمط الزعامي-السلطوي وتتجلى فيه تلك العناصر بشكل واضح، خاصة إذا حللنا طرق وصول الخلفاء إلى الحكم وطرق حل الخلاف حول الزعامة، وهذه أهم مؤشرات وجود عناصر النمط الزعامي ـ السلطوي، وبخاصة عنصر اللامؤسسية. فمن حيث وصول الخلفاء إلى الحكم نجد أن المبدأ السائد كان المبدأ الوراثي، فقد كان الخليفة يعين الابن المفضل أو الابن الذي يعتبره الأكفأ. وقد كان بعضهم لا يكتفي بتعيين خليفة واحد كولي عهد. وحين ساد نظام السلاطين وأمير الأمراء أصبح مركز الخليفة مهيناً، كما هو معروف، وأصبحت السلطنة أو إمارة الأمراء حلبة للصراع لا وزن فيها إلا للقوة والبطش في أوسع مظاهر اللامؤسسية والفردية.

إن تاريخ الخلافة تاريخ طويل كما هو معلوم ولا نستطيع أن نوفيها حقها من الدراسة المستفيضة في عجالة كهذه. وقد أشرنا إلى الاتجاهات العامة التي ميزت الخلافة منذ بداية العصر الأموي، والتي تتجلى فيها ملامح النمط الزعامي ـ السلطوي، والتي تتلخص في ما يلي:

أ ـ بالنسبة إلى تعيين الخليفة/ السلطان/ أمير الأمراء: نستطيع القول إن الاختيار الفعلي للخليفة أو السلطان لم يكن عن طريق الشعب ولا عن طريق جماعة العلماء ولا عن طريق أهل العقد والحل أو أهل الشورى. وحتى البيعة، إذا حدثت، ليست إلا شكلية ولا تمثل إرادة الجماعة ولا تحدث بناءً على اختيار مسبق، بل كتقرير واقع لا يملكون التأثير فيه. وكان النمط السلطوي (الخليفي) سائداً.

ب ـ بالنسبة إلى حل الخلافات حول الخلافة: عندما كانت الخلافات تقوم حول مدى صلاح الخليفة القائم لم يكن هنالك مرجع يرجع إليه لحل المشاكل (كأهل العقد والحل، أو أهل الشورى)، وإنما كانت الخلافات تحل فردياً بحد السيف، وهذا مظهر واضح من مظاهر اللامؤسسية. ولم يكن القتال حول مفهوم الإسلام أو بين مسلمين ومشركين، وإنما كان قتالاً دنيوياً (علمانياً) حول زعامة شخص ضد شخص آخر (ذاتية/ فردية). ولقد كان أثر الصراعات كبيراً إذ لم يقتصر أثرها على المتصارعين، بل امتد إلى كيان الدولة وسلامة وحدتها وسلامة أراضيها. وكما أشرنا في مكانٍ آخر، إن معادلة القيادة كانت من الضيق بحيث لم تتسع إلا لشخصٍ واحدٍ. وبذلك فإن الطامحين إلى الزعامة لم يكن لديهم خيار إلا مواجهة السلطة بالقوة. وهذه الحقيقة جعلت الشهرستاني يقول بإنه لا توجد قضية إسلامية أراقت دماء كقضية الخلافة.

ج ـ بالنسبة إلى أهمية الرجل العظيم: أما أثر الرجل العظيم فنستطيع ملاحظته في حالات نادرة منها أثر محمد نفسه (ﷺ)، ثم أثر أبي بكر وعمر مقابل عثمان، وعمر بن عبد العزيز وصلاح الدين الأيوبي وغيرهم.

فتاريخ الخلافة الفعلي يشير إلى استمرارية قوية للفردية والذاتية واللامؤسسية ودور الرجل العظيم. ولقد كانت تلك الملامح شاملة بحيث انطبقت على جميع الفئات الحاكمة سواءً كانت عربية أم غير عربية، سنية أم شيعية. وإزاء هذه الصورة التي تبدو قاتمة، لا بد من أن يتساءل المرء عن دور الإسلام في كل تلك الأحداث. فالذي نعرفه أن الإسلام يؤمن بوحدة المجتمع ووحدة الدولة ووحدة الحكم، ويحرم الصراع والاقتتال بين المسلمين.

أول ما نلاحظ أن القيم الإسلامية كانت تعمل كعناصر مخففة للصراع، فقد رفعت الأصوات في معركة الجمل منددة باقتتال الإخوة، ورفعت المصاحف في معركة صفين على رؤوس الأسنة لوقف القتال، ولكن من دون جدوى، وكما يقول مونتغومري واط، إن هذا ليس عيب الإسلام، بل عيب الساسة وأعضاء الأسر الحاكمة الذين لم يفكروا في وضع نظام يجنب الناس الصراع. وبتعبير آخر يقول فيليب حتي: «في أحلك ساعات الإسلام السياسي كان الإسلام الديني يقوم بأروع انتصاراته... فإن دين المسلمين قام بفتوحات حيث فشلت أذرعهم وسلاحهم». وقد استشهدنا بتحليلات عميقة للمؤرخ عبد العزيز الدوري في هذا المجال.

إن الحديث عن الخلافة، سواءً كان من الناحية النظرية أو من الناحية العملية، لا يكتمل من دون الحديث عن الشورى ومكانتيها النظرية الفكرية والعملية الواقعية. وأوضحنا أن الشورى، نظرياً وعقائدياً، تمثل جزءاً أساسياً من العقيدة الإسلامية وركناً أصيلاً منها، وإن المفهوم الإسلامي القرآني لها اعتبرها صفة من صفات «الجماعة» وليست امتيازاً من امتيازات الفرد الحاكم، وإنه كان بالإمكان أن تمثل المؤسسية في التاريخ الإسلامي. ومع ذلك، فقد رأينا أن الشورى بهذا المعنى لم تعطَ المكانة اللائقة بها نظرياً وعملياً، وكان التقليد السائد في فكر غالبية الفقهاء والفلاسفة والمذاهب، في كتب الأحكام السلطانية وما في حكمها، كما كانت الممارسة الفعلية في الأغلب، تقليد حكم الفرد المهيمن الذي هو مستودع السلطة العامة في المجتمع، وهو الذي ينظمها بحسب ما يراه مناسباً للمصلحة العامة.

ففي الناحية العملية، هنالك اتفاق على أن الشورى بمعنى وجوبها على الحاكم وإلزاميتها له لم تكن موجودة في الغالب بعد نهاية العصر الراشدي. أما بمعنى قيام الحاكم باستشارة مرؤوسيه أو أفراد رعيته من الأعيان والعلماء وشيوخ القبائل

وغيرهم، فهذا أمر ظل قائماً بدرجات متفاوتة في مختلف بقاع وأزمان التاريخ الإسلامي. ولكن هذا هو الجزء البسيط من الشورى الذي يمكن أن نسميه «الاستشارة الإدارية أو الفنية»، وهو يختلف عن الشورى التي تعطي الجماعة حق اتخاذ القرارات الكبرى، ممثلة بالتنظيمات والأجهزة التي تعبّر عن إرادتها. وقد بيّن بعض الباحثين والمؤرخين أن الشورى بمعنى الاستشارة قد تطورت وأصبح لها خططها المستقلة كما حدث في الأندلس وعند المماليك. ولكن النتيجة العامة هي أن الشورى، من الناحية العملية، بقيت رهن رغبة الحاكم في طلب المشورة، وبقيت تمثل علاقة الحاكم المتنفذ القوي بالمستشار المعتمد على ذلك الحاكم في وظيفته وعمله، ولم تمثل علاقة بين متساويين أو كفؤين ولم تتخذ شكلاً مؤسسياً.

وهذا في رأينا من أبرز تجليات النمط الزعامي ـ السلطوي، وبخاصة في جانب اللامؤسسية، فإهمال الشورى نظرياً وعملياً هو اللامؤسسية بعينها لأنها ركن أساسي في الإسلام. وبالإضافة إلى مخالفة ذلك للنصوص الأصلية، فإن هذا يتناقض جوهرياً مع ما تقتضيه طبيعة التنظيم السياسي وبخاصة في المجتمع المعاصر، وما يقتضيه من ضرورة تقسيم السلطة بين عدة جهات، لمنع تركز السلطة وما يرتبط بها من احتمالات الجور والاستبداد وتبديد الثروات العامة والدخل العام. لذلك بينّا في الفصل الرابع، الذي يتحدث عن الشورى، بعض الاتجاهات الحديثة في التأكيد على وجوب الشورى وإلزاميتها للحاكم. ويعتبر هذا الاتجاه أن مبدأ الانتخاب ومبدأ حكم الأغلبية يتماشيان مع الإسلام، وأن مؤسسية الشورى أمر ضروري لتحقيق الحكمة منها. ولذلك يجب أن لا يترك أمر تحديدها إلى الإمام أو الحاكم، ولا بد من أن يتمتع مجلس الشورى بصلاحيات واضحة تحقق إرادة الأمة. ويشمل ذلك كل ما يدخل تحت موضوع «أمرهم» «والأمر» الواردتين في آيتَي الشورى السابق ذكرهما، كترشيح الإمام أو اختياره، ومحاسبة الحكام على جميع الأعمال التي تحصل بالفعل في الدولة، سواء كانت من الأمور الداخلية أو الخارجية أو المالية أو العسكرية، كما يشمل حق الاعتراض على الولاة أو المعاونين ويكون رأي المجلس في ذلك ملزماً، وغير ذلك من الأمور المهمة.

وفي ختام هذه الفقرة نؤكد ما ذكرنا سابقاً أن نظرية الخلافة نفسها تحتوي عناصر الواقعية التاريخية (العلمانية) التي عاشها نظام الخلافة، بالإضافة إلى العناصر المثالية المستمدة من الإسلام، ومع ذلك فإننا نلاحظ أن هناك فجوة كبيرة بين مثاليات النظرية وواقعية النظام. فعلى الرغم من تأكيد الإسلام على الشورى والاختيار، فقد تحول التاريخ الفعلي للخلافة إلى النقيض من ذلك. ولهذا اعتبر بعض كبار مفكري المسلمين من أمثال ابن خلدون أن الخلافة الحقيقية كانت فقط لفترة محدودة، ثم

تحولت إلى ملك وعصبية. وفي المفاهيم الحديثة نستطيع القول إن الفصل بين الدين والسياسة (أو ما يسمى خطأ الفصل بين الدين والدولة) قد حدث منذ وقت مبكر جداً في تاريخنا الإسلامي.

١٣ ـ تجليات النمط في العصر الحديث

وبحثاً عن تجليات النمط النبوي-الخليفي في العصر الحديث، فقد درسنا ست حالات أظهرت تجلياته بعناصره الأربعة: الشخصانية والفردية واللامؤسسية وأهمية الرجل العظيم. ولكن أبرز ما أظهرته كعامل مشترك، على الخصوص، هو أهمية الرجل العظيم في حضوره وفي غيابه على الرغم من التفاوت الكبير بين الحالات في منطلقاتها العقائدية، والثمن الباهظ الذي تدفعه الجماعة ثمناً لقرارات وسياسات الرجال العظام. وأظهرت كذلك أن العقيدة المشتركة في الحركة الواحدة أو الحالة الواحدة لم تكن كافية لمنع الانقسام والصراع الداخلي والتجزئة، بل إن الوحدة والتجزئة هما من صنع القادة بشكل رئيسي.

أظهرت دراسة جمال عبد الناصر الاستعداد العالي عند مجمل الأمة العربية للبحث عن الرجل العظيم واتّباعه، ثم أظهرت التعارض العميق بين وجود الرجل العظيم والمؤسسية، وإخفاقه في خلق تلك المؤسسية في حكمه لجمهورية مصر العربية، ومن قبلها، الجمهورية العربية المتحدة. وكم كان الثمن باهظاً لذلك الإخفاق بسبب القرارات الفردية الكبرى سياسياً وعسكرياً واقتصادياً وقومياً. وأظهرت حالة الحبيب بورقيبة الاستعداد عند الشعب التونسي لتقبل الرجل العظيم مع إخفاقه، كما أخفق عبد الناصر، في خلق المؤسسية المستقلة عن شخصنة الحاكم الفرد العظيم، والثمن الباهظ الذي دفعه الشعب التونسي لهذا الإخفاق. ومع أن بورقيبة اختلف عن عبد الناصر في أنه فقد بريقه وكاريزميته قبل عزله بوقت طويل، وتحول إلى النمط الخليفي، فإن نرجسيته وشخصانيته وفرديته قد ألغت المؤسسية في الحكم والحزب في حالتيه الزعامية والسلطوية.

لقد مثلت حالتا عبد الناصر وبورقيبة نموذجين لتجليات الرجل العظيم في مؤسسة الحكم في العالم العربي. وتناولنا حالتين لتجليات الرجل العظيم في حركتين رساليتين (كاريزميتين) جماهيريتين، تمتعت كل منهما منذ الولادة بوجود رجل كاريزمي عظيم، هما حركة الإخوان المسلمين في مصر، والحزب السوري القومي الاجتماعي في لبنان وسوريا بشكل خاص، علماً بأن نطاق عقيدة هذا الحزب ومجال نشاطه تشمل الهلال الخصيب بأكمله (أو سوريا الطبيعية). وعلى الرغم من الاختلافات الكثيرة بين الحركتين في عقائدهما، فقد ظهر واضحاً التشابه بينهما في

دينامية القيادة ونتائجها. ففي الحالتين تبينت هيمنة الرجل العظيم (حسن البنا وأنطون سعادة) على تنظيم الحركة ومجريات أمورها واستحالة التوفيق بين الرجل العظيم والمؤسسية. وبعد غياب الرجل العظيم في الحركتين حدثت الكوارث والمآسي والسجن والتنكيل والضياع. وفي الحالتين كان الثمن باهظاً، سواءً كان ذلك في حياة الزعيم المؤسس وبسبب أعماله، أو بسبب غيابه عن الساحة! ففي حضوره وهيمنته ثمن باهظ مع تماسك الجماعة، وفي غيابه وافتقاده انهيار وانقسام وضياع، وهذه هي على العموم حال تخلي الجماعة عن إرادتها وترك أمورها للقدر في يد الرجل المنقذ المؤسس العظيم.

وبالمقارنة بما سبق من حالات درسنا حالتين لحركتين كاريزميتين افتقرتا منذ البداية حتى النهاية إلى الرجل العظيم المؤسس، هما حركة المقاومة الفلسطينية بمجملها، وحزب البعث العربي الاشتراكي (في سوريا والعراق). وبسبب غياب الرجل العظيم في الحركتين، تجلت دينامية النمط النبوي- الخليفي فيهما في المحاولة الدؤوب للبحث عن الرجل العظيم أو خلق صورة الرجل العظيم وصناعتها وحياكتها حول من أصبح على رأس الهرم (ياسر عرفات، حافظ الأسد، صدام حسين، إلخ.). فمفهوم القيادة وممارساتها في حركة المقاومة الفلسطينية تدور حول أبو عمّار، لا غير، ويقوم الإعلام بدور بارز في رسم وصناعة صورة القائد الرمز الذي لم ينجح قط في توحيد الحركة، لأنه هو موضع خلاف وليس موضع توحيد. وقد دفع الشعب الفلسطيني ثمناً كبيراً لهذا النمط من القيادة. أما حزب البعث العربي الاشتراكي فقد مات كمؤسسة منذ أن تحول في كل من سوريا والعراق إلى جهاز يخدم مصالح وتوجهات الحاكم الفرد، الذي لا تكلّ أجهزة إعلامه عن صناعة الرجل العظيم. وفي هذه الحالات، كالتي سبقتها، دفعت الحركة والشعب في سوريا والعراق ثمناً باهظاً يفوق كل الحسابات والتقديرات، وكل ذلك بسبب نوعية القيادات وإضاعة وقت الشعوب والحركات في تمكين الحاكم الفرد من أن يصبح «الرجل العظيم» الملهم المنقذ الأوحد. وفي العراق بشكل خاص، ما زالت أحداث احتلال العراق (منذ نيسان/ أبريل ٢٠٠٣) ماثلة للناظرين. وعلى الرغم من إلقاء القبض على صدام حسين بعد قتل ولديه وانتهاء سلالة الصداميين، ما يُفقد الحملة الاحتلالية مبررها المعلن المزعوم، وعلى الرغم من بطلان الادعاء بوجود أسلحة الدمار الشامل، فالاحتلال مستمر. وحتى إن رحل الاحتلال، فسوف يربط العراق بمعاهدات واتفاقيات تبقي فيه آثار الاحتلال الذي لا يزول. وما ذلك إلا بسبب استثمار القوة العظمى لتخبط حكم الفرد «العظيم».

وخلاصة القول بالنسبة إلى الحالات المعاصرة التي اخترناها، وعلى الرغم من

الدرجة العليا من التنوع والاختلاف في عقائدها، من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار، **فإنها لم تستطع أن تخرج عن الإطار التقليدي والممارسات التقليدية**. ومن هنا تكتسب هذه الحالات قوتها التمثيلية. فهي **أولاً**، حركات أساسية وبارزة في المجتمع العربي وليست حركات جانبية أو هامشية. وهي، **ثانياً**، حركات تغيير بذلت الكثير في سبيل التغيير بحسب وجهة نظرها ومعتقداتها. وهي، **ثالثا** وأخيراً، تغطي اهتمامات قطاعات واسعة من المجتمع العربي لفترات طويلة من الزمن. إن الحالات الست المذكورة أثبتت وجود عناصر النمط الزعامي السلطوي بدرجات متفاوتة ومهمة بالوقت نفسه. **ومن الأهمية بالدرجة نفسها أن الأيديولوجيات أو العقائد الفكرية التي كانت تحرك كل حالة من الحالات المذكورة، لم تكن كافية لإظهار الفرق في حركية القيادة أو ديناميتها**، وهذا يعزز ما يتنبأ به النمط الزعامي ـ السلطوي. **ففي كل الحالات كان الفرد القائد الزعيم (نبوياً كاريزمياً كان أم خليفياً سلطوياً)، هو الذي يعمل الفرق في العلاقات القيادية، في وجوده أو غيابه، وليست العقيدة.**

وهناك حالات أخرى جديرة بالدراسة لا تقل خطورة عما أسلفنا، ولكن ضخامة الجهد المطلوب جعلتنا نكتفي بالتركيز على الحالات المذكورة. ويجب أن لا ننسى، على أيةِ حالٍ، دور الشعوب أو النخب أو الجماعات أو الأتباع في كل ما تحقق. ففي كل الحالات نجد أن الاستعداد لتقبل الرجل العظيم ـ الحقيقي أو المصنوع ـ كان يلغي دور العقل ويقمع النقد ويقبل قمع المعارضة، وكفى بذلك تعزيزاً وتبريراً للحاكم الفرد على فرديته وإلغائه المؤسسية.

١٤ ـ الآثار السلبية لسيطرة النمط الزعامي ـ السلطوي

من هذا الاستعراض لمخيالنا السياسي وواقع القيادة السياسية في الماضي والحاضر كما تمثل في تجليات النمط الزعامي ـ السلطوي، نستطيع استنتاج الجوانب السلبية لهذا النمط، وهي في الوقت نفسه سلبيات مخيالنا السياسي. وفي البداية نقول، إذا كان لأجدادنا عذر في ما ذهبوا إليه أو ما فرض عليهم من أنماط التنظيم السياسي التي تجاهلت دور الشعب أو الأمة أو الجماعة في القرار السياسي، على الرغم من وجود مبدأ الشورى الذي تم تجاهله بشكلٍ واضح، وجعلت القرار بيد فرد مطلق في معظم الأحيان، فما هو عذرنا في هذا العصر الذي ابتكرت فيه البشرية نماذج وأشكالاً وطرقاً وإجراءات متقدمة تضمن أكبر قدر من المشاركة السياسية وتمثيل القوى المختلفة في المجتمع؟ إن التنظيم السياسي في أي مجتمع له دور حاسم في مدى تقدم المجتمع ومسيرته وتنميته وتوجهه نحو الأهداف التي تمثل آمال المجتمع وطموحاته وحمايته من الأخطار الداخلية والخارجية. إن الفرق بين تنظيم سياسي

يمثل المجتمع ويعبر عن آماله وأهدافه، وتنظيم سياسي لا يعبر إلا عن إرادة فرد أو مجموعة أفراد ينتفعون بكونهم حول «المنقذ البطل»، هو الفرق بين نجاح المجتمع وفشله.

لقد عاشت أجيالنا المعاصرة كل الكوارث التي قادنا إليها «الرجال العظام»، «الحقيقيون» والمصنوعون، وكثيرون منا يحفظون الأحداث المتعلقة بها عن ظهر قلب، وربما يعتقد الكثيرون منا أن ما حدث كان قدراً لا مفر منه، أو عقوبة غيبية عن عصياننا لأوامر الله (ومن الذي يستطيع الادعاء بمعرفة مقاصد الخالق عز وجل؟)، وينسون أو يتجاهلون دور القيادات وممارساتها في ما آلت إليه حالنا، ودور الشعوب بالقبول بالشعارات من دون العمل وقبول حكم الفرد الذي لا ينازع.. فالإنسان العربي يكتسب الشخصانية والفردية وتوقع الرجل العظيم من مجتمعه، ثم تعود تصرفات القيادات والمعارضة والطامحين فتعزز هذه الصفات في المجتمع، فنصبح وكأننا ندور في دائرة مفرغة. أتمنى أن أرى دراسة علمية كمية تبين الأثمان الباهظة والتضحيات الجسيمة التي دفعتها الشعوب والحركات والجماعات ثمناً لأخطاء قادتها. وسواء قام أحد بالدراسة أم لم يقم، فالنتائج معروفة بضخامتها وفداحتها.

إن أول عيب بارز في استمرارية اتباعنا للنمط الزعامي ـ السلطوي، هو أنه يمثل تخلي الجماعة أو الشعب أو الأمة عن حقها ومسؤوليتها. فالمفروض أن القرار العام هو حق ومسؤولية للجماعة، وما الفرد إلا المنفذ لإرادة الجماعة. وقد تعودت الشعوب العربية على قبول الدور السلبي المتفرج وليس الدور الإيجابي الفاعل. وبموجب النمط تنام الجماعة في أحضان الرجل العظيم المنقذ وتعطيه تفويضاً مطلقاً في التصرف لا تسائله عنه إلا يوم القيامة، أو يُفرض عليها ذلك التفويض إذا كان الحاكم من النمط السلطوي(الخليفي). ويمكن تلخيص الدور السلبي للشعوب العربية في هذا المجال بما يلي:

أ ـ بسبب استعدادها لتوقع الرجل العظيم وقبوله والشوق والتحرق «لظهوره»، تصبح الشعوب العربية فريسة لأوهامها فيستغل الزعماء والطامحون هذا الوضع النفسي المزمن، والذي يتخطى حواجز الطبقات والثقافات في المجتمعات العربية، فيحاول كل منهم أن يشعر جماعته (في الحركات الدينية والسياسية)، أو شعبه (في الدولة أو الأمة) أنه هو «المقصود». وكما أسلفنا سابقاً، يلعب الإعلام ـ بالإضافة إلى السياسات والممارسات ـ دوراً كبيراً في خلق صورة الملهم البطل المنقذ المعلم الرياضي المقاتل العالم العادل، إلخ. (صناعة البطل). وإن من يقرأ ما يكتب في وسائل الإعلام العام من عبقريات عن زعمائنا في العالم العربي النامي، ويقارنه بما يكتب في إعلام الدول المتقدمة عن زعماء تلك الدول من نقدٍ وتجريحٍ وتهكمٍ

يستغرب كيف أن قادتهم الفاقدين لكل عبقرية (بحسب إعلامهم) يحققون إنجازات كبيرة (بالعمل الجماعي)، بينما لا تنتج العبقريات (بحسب إعلامنا) عندنا إلا الكوارث. فمسؤولية الشعوب العربية تكمن في قبولها بهذا المرض المزمن الذي يسمى غالباً بـ «المستبد العادل»، الذي يملأ مخيالها السياسي وترفض أن تبدله بالإيمان بالعمل الجماعي المؤسسي المبني على قيام الشعب أو الأمة أو الجماعة بتحمل مسؤولياتها، أي استبدال «عظمة الفرد» بـ «عظمة الأمة» أو «عظمة الجماعة».

ب ـ يرتبط هذا الاستعداد لتقبل الرجل العظيم بمفهوم القيادة المعتمد على السمات أو الصفات الشخصية للقائد. فما زالت الشعوب العربية تحت تأثير الصفات الشخصية للقائد بدل أن تهتم ببرامجه العملية ونتائج أعماله على المجتمع وتقيمه على أساسها. نرى الكثير من النقاش حول الزعماء والقادة العرب يدور حول صفات القائد الشخصية ونيّاته. فمن حيث صفاته، فهو عبقري وذو شخصية شاملة وجذابة وطيب ومحب لشعبه (كما لا يكلّ الإعلام عن تعزيز ذلك).

ومن حيث النيّات، فهو كان ينوي أن يدمر إسرائيل، وكان ينوي أن يبني قاعدة صناعية عسكرية وأن يجعل من بلده قوة عظمى، وكان ينوي أن ينشر العدالة الاقتصادية والاجتماعية. في تفكير الغالبية العظمى من الناس، ليس للبرامج والآثار والنتائج أهمية تذكر في تقييم القائد. ومن المعلوم في المجتمعات الديمقراطية، سواء على مستوى رئاسة الدولة أو الحزب السياسي، أو على مستوى إدارة المنشآت التجارية أو غير ذلك، أن القائد يفقد مركزه إذا فشل في تحقيق الأهداف أو كان سبباً في فشل المؤسسة بشكلٍ أو آخر، ولا دخل لصفاته الشخصية في ذلك، فالمهم هو النتائج. ربما تكون الشعوب العربية معذورة إلى حد ما في هذا التوجه، لأن مناقشة البرامج العملية للقادة وتقييم نتائج أعمالهم بشفافية لا تنضج إلا في جو المنافسة الحرة والحرية الحقيقية، وفي غياب هذين العنصرين يبقى المواطن العربي تحت تأثير الإعلام والأوهام.

ج ـ بسبب الشخصانية والفردية وما يرتبط بهما من أنانية وانقسامية، يتمكن الحاكمون، بفضل سيطرتهم على الموارد المالية والأمنية وأدوات الإغراء والقهر، من تقسيم المجتمع إلى فئتين: فئة تدور في فلكهم وتمالئهم وتحصل على كل المنافع والمغانم وتدافع عنهم وترسم عنهم صورة الأبطال؛ وفئة مقهورة، وهي الغالبية، تعارض بصمت لأنها فقدت كل وسائل المعارضة «المشروعة». ومع الزمن تستسلم الفئة الثانية إلى الواقع لأنها ترى في ذلك الاستسلام وسيلتها الوحيدة للحصول على بعض المنافع والمغانم. ولا بد من أن نستثني من ذلك نفراً قليلاً ممن بقوا مخلصين لقيم الحقوق الإنسانية والعدالة والديمقراطية، وفي مثل هذا الوضع فإن مصير هذا النفر معروف

في كل بلد. وبما أن قيم الديمقراطية والحريات العامة ضعيفة لدى معظم الشعوب العربية، كما تبين لنا من دراسة الحركات السياسية المختلفة، وبسبب تغليب المصالح الذاتية أو العقائدية أو العشائرية أو الإقليمية، تأخذ الأنظمة السياسية شرعية وقبولاً عاماً من الشعب يصعب فيه التغيير إلاّ بالقوة. وعلى أية حال، إن هذه الحالة لا تتم بمعزل عن أساليب الحكام التي أشرنا إليها قبل قليل، فكل منهما تكمل الأخرى. فمسؤولية الشعوب العربية هنا هي أنها تقبل الانشغال بالبحث عن المغانم العائلية أو العشائرية أو العقائدية أو الطائفية أو غير ذلك، بدل رفضها أساليب الحكام والدفاع عن الديمقراطية والحريات العامة والمصلحة العامة.

إن هذا التخلي عن المسؤولية العامة يقودنا إلى العيب الثاني الخطير في استمرارية اتباعنا للنمط، وهو أننا بهذا التخلي نترك أمورنا للقدر. فمن الناحية الكمية الإحصائية نجد أن ظهور رجل عظيم في أية جماعة بشرية هو عامل صدفة قد يحدث وقد لا يحدث، وإذا حدث فإنه يحتاج إلى زمن طويل لا يعلم مداه إلا الله. نضيف إلى ذلك الملاحظة السابقة التي عبرنا عنها في الموقع المناسب من الكتاب، وهي أن احتمالية ظهور رجال عظام أصبح شبه معدوم في عصر «العولمة» الأمريكية الذي تسيطر عليه قوة عظمى وحيدة لا تترك أية جماعة بشرية أو أية دولة غير كبرى من دون التدخل في شؤونها، أو، لنستعمل مصطلحات تناسب الذين يرفضون نظرية المؤامرة، من دون وضع استراتيجية سيطرة عليها.

والنتيجة المتوقعة أن لا تظهر شخصية كاريزمية أو عظيمة لها تأثير في دول العالم الثالث إلاّ إذا كانت عظمة مصنوعة لهدف معلوم. وفي أثناء انتظارنا لظهور الرجل العظيم، وهو انتظار أبدي كما يبدو إلا إذا صحونا من أوهامنا، يتصدى آخرون يحاولون إقناعنا بأنهم هم المنتَظَرون، ثم يستأثرون بالحكم ويمارسون السلطة بالقهر ومن دون مشاركة الجماعة في إطار النمط السلطوي (الخليفي). وتلعب المؤسسة العسكرية والأمنية الدور الرئيسي في تقديم «الرجل العظيم» وتزويده بأسباب التمكن والاستمرار. إن ترك أمورنا للقدر بهذا الشكل يعطي الفرص الكثيرة للمغامرين والطامعين في الوصول إلى الحكم بمجرد إعطائنا الشعارات التي تداعب خيالنا وتلعب على شعورنا بالهزيمة والمهانة والتخلف، وتدعي الحرص على تحقيق أهدافنا العليا. وهذه مغامرة فاشلة نستطيع معرفة نتائجها من مراجعة تاريخنا المعاصر وحده، عدا عن تاريخنا الطويل المليء بالعبر والدروس لمن يريد أن يحكّم العقل ويعتبر. وإن من أخطر نتائج الاعتماد على الصدفة والقدر، إهمال التخطيط للمستقبل وإهمال شكل التنظيم السياسي والقيادة السياسية وعدم الاهتمام بالتحكم في واقعنا وحاضرنا ومستقبلنا.

والعيب الثالث الخطير في استمراريتنا في اتباع النمط هو عدم إمكانية التنمية أو ضعفها بشكل عام، وبخاصة عدم إمكانية التنمية السياسية. ربما استطاعت النظم الاستبدادية تحقيق درجة معينة من التنمية الاقتصادية والاجتماعية، ولكنها لم تحقق التنمية السياسية على الرغم من المزاعم الدائمة في هذا المجال، كما أن الفرص الضائعة في التنمية الاقتصادية أكثر من الفرص المتحققة. إن التنمية السياسية تحتاج إلى استقرار واستمرارية وثقة من قبل الجماهير في اللاعبين السياسيين، كما تحتاج إلى مؤسسات سياسية غير حكومية أهلية شعبية (الأحزاب والجماعات الأخرى الطوعية) ليس للحكومة أو أجهزتها أي تأثير عليها، وهذا ما لا يوفره النمط للإنسان العربي في مواطنه المختلفة. ولا بد من الإشارة هنا إلى ضرورة النظر للتنمية نظرة متكاملة، بمعنى أن بعض الناس يحلو لهم تأجيل التنمية السياسية حتى يشبع آخر إنسان في المجتمع، أو حتى تتحقق أهداف أخرى كالوحدة أو التحرير. ومع إيماننا بتكامل أبعاد التنمية وتزامنها، نرى أنه إذا كان لا بد من أولويات في التنمية، **فالأولوية هي للتنمية السياسية، بمعنى المشاركة السياسية المؤسسية الحقيقية لجميع فئات المجتمع بحيث يكون الحكم معبراً عن آمال وأهداف المجتمع**. فكيف يمكن المجتمع أن يعبر عن آماله وأهدافه من دون الآلية المناسبة لذلك، وهي آلية التمثيل والتعبير السياسي.

والعيب االرابع لاستمرارية اتباعنا للنمط هو أن التنظيم السياسي والقيادة السياسية، بما لهما من دور مهم في المجتمع، وبخاصة في مجتمعاتنا التقليدية النامية، تقومان بدور السلوك الأنموذج (Role Model) للقيادة في المجالات الأخرى الاقتصادية والاجتماعية والخدمية والإدارية. وكنا قد بينّا أن سلوك القيادة السياسية، المتأثر أصلاً بصفات الشخصانية والفردية في المجتمع، يعزز هاتين الصفتين في المجتمع باستمرار. وبالاتجاه نفسه، إن سلوك القيادة السياسية يصبح النموذج المتبع في القيادة في المجالات الأخرى. وأخطر ما يبرز ذلك في الإدارة في جميع المجالات، وبخاصة في مجال الإدارة العامة لأن الإدارة العامة تعمل في محيط سياسي بالدرجة الأولى، فهي أكثر القطاعات تأثراً بسلوك القيادة السياسية، ولكن ذلك لا يعني انفراد الإدارة العامة بهذا التأثر. فلا عجب أن نرى أن سلوك القيادات الإدارية في الإدارة العامة وإدارة الأعمال يغلب عليها صفات الشخصانية والفردية واللامؤسسية، لأن كل مدير يتصرف وكأنه الرجل العظيم لمؤسسته أو دائرته.

والعيب الخامس في استمرارية اتباعنا للنمط الزعامي ـ السلطوي هو تأثيره على العلاقات الاجتماعية بين الناس في المجتمع. فاستمراريته تعزز الحتمية والوحدانية وعدم تقبل الرأي الآخر لدى أفراد المجتمع. إن الشخصانية والفردية المطلقتين تجعلان الإنسان يميل إلى الإيمان بوجه واحد مطلق للحقيقة، ذلك الذي

يراه هو. لذلك يميل لأن يتمسك برأي واحد ولا يتسامح مع آراء أخرى مغايرة. إنه وحداني النزعة ولا يرى تعدد احتمالات النظر للحقيقة. أي إن الصفات التي يكتسبها القادة من مجتمعهم يعززونها بسلوكهم ويستمر المجتمع في حلقة مفرغة، كما بيّنا سابقاً.

وهذا يقودنا إلى العيب السادس في النمط الزعامي ـ السلطوي، وهو أنه العائق الأكبر أمام تبني المجتمع الديمقراطية وأشكال المشاركة التي ترتبط بها. فللديمقراطية متطلبات نفسية وفكرية تقتضي أن يقبل المرء بتعدد وجهات النظر وبعدم حتمية رأيه الشخصي وقبول النسبية في مفهوم الصواب والخطأ. وهذه أمور تتعارض مع الشخصانية والفردية. ولا شك في أن لهذه المعضلة في بعض الأحيان أبعاداً عقائدية، فقد تكون العقيدة التي يحملها الفرد أو الجماعة سبباً في تغلب النظرة الأحادية وحتمية الرأي الشخصي، حيث يتم التعزيز المتبادل بين العقيدة والرأي الشخصي، أي أن كلاً منهما يعزز الآخر. وفي رأينا أن هذه مشكلة كبرى في المجتمعات العربية التي تسود فيها حتمية سيطرة عقيدة واحدة على المجتمع بحيث لا يكون مكان لغيرها. وهي تتعارض مع المطلب الأساسي للديمقراطية، وهو توافر الإجماع العام في المجتمع حول ضرورة وجود الديمقراطية واستمراريتها وعدم المساس بقواعدها، وبخاصة أن تسيطر عقيدة أحادية على المجتمع وتكبت الحريات أمام أي فكر آخر. وسوف نتوسع في هذا الموضوع في الفقرات التالية.

١٥ ـ التعارض بين النمط الزعامي ـ السلطوي والديمقراطية

وهنا نصل إلى أحد الأهداف الرئيسية لهذا الكتاب، وهو إظهار مدى التوافق أو التعارض بين النمط الزعامي ـ السلطوي والديمقراطية. من الواضح بعد التحليل السابق أن هناك تعارضاً كبيراً بين الاثنين. ويكمن التعارض الرئيسي في التباين الواضح بين المخيال السياسي الذي يصدر عنه النمط الزعامي ـ السلطوي، من جهة، ومن جهة أخرى المتطلب المجتمعي المركب في الديمقراطية، والذي يتمثل في إجماع جميع فئات المجتمع على تبنّي النظام الديمقراطي في مجال التنظيم السياسي للدولة وما يرتبط به من تطبيق للديمقراطية في التنظيمات والأحزاب السياسية والتجمعات المهنية والتطوعية الأخرى، بقطع النظر عن الدين أو المعتقد أو التوجه الفكري. وهذا يشير إلى أن العائق الرئيسي أمام الديمقراطية في المجتمعات العربية يكمن في القيم السياسية للمجتمع المتمثلة في المخيال السياسي المتوارث، تعززه ممارسات الحركات الدينية والسياسية وتجاربها المعادية للديمقراطية. وقد أضفنا لهذا العائق الأساسي مقارنة بين التنظيم السياسي في كل من الحالتين: حالة النمط

الزعامي ـ السلطوي وحالة الديمقراطية. انظر (الجدول رقم (١٨-١)).

ومن أهم مظاهر الاختلاف أن نظام الحكم في النمط الزعامي ـ السلطوي والنمطين الفرعيين يقرره الحاكمون بحسب رؤيتهم ومصالحهم، وليس بحسب دستور يمثل القوى المختلفة في المجتمع، وأن السلطات تميل إلى التداخل ولا فصل للسلطات مع ترجيح سيطرة السلطة التنفيذية على التشريعية بشكل خاص، وأن رأس الدولة لا يكتفي بالسلطة التنفيذية ويميل إلى تركيز السلطات، وأن السلطة التشريعية لا تأتي غالباً عن طريق الانتخاب الحر المباشر، بل قد تكون معينة وقد تأتي عن طريق انتخابات شكلية تتناسب مع رغبات الحاكم. يضاف إلى ذلك أن تداول السلطات غير معترف به ويتم التغيير بالتعيين أو عن طريق القوة والعنف، والمشاركة الشعبية إما أن تكون غائبة أو شكلية.

وهنالك استثناءات كثيرة في تطبيق حكم القانون، والسيطرة غالباً لفرد أو لأقلية. والحريات العامة هي ما يقرره الحاكم وأجهزته الأمنية. والقوانين غالباً لا تصدر عن سلطة تشريعية بل عن جهاز يتبع الحاكم ويمثل وجهة نظره، ولا يتم إبداء وجهات النظر إلا بطلب من الحاكم وضمن دوائر مغلقة ومن دون شفافية أو حوار عام يعكس جميع وجهات النظر والمصالح. هذا بالنسبة إلى التنظيم السياسي، أما المجتمع الذي يسيطر عليه النمط الزعامي ـ السلطوي فيغلب عليه وعلى الدولة مبدأ الواحدية، ورفض الاختلاف واعتباره غير مرغوب فيه، والتعددية تعطي مدلولاً عشائرياً أو إقليمياً أو طائفياً في خدمة مصالح الحاكم؛ والمعارضة مرفوضة وغالباً ما تكون ممنوعة. والمؤسسية في الوظائف العامة السياسية والإدارية ضعيفة، وتحل محلها الشخصانية وعبادة الفرد وبخاصة الرجل الأول، حيث تجهد أجهزة الإعلام في صناعة الرجل العظيم أو البطل سواءً كان يمتلك الصفات أم لا.

ومع احتمال وجود مشاعر المساواة الإنسانية وقبول الآخر والتعايش في المجتمع، فإن الحكم يحاول أن يظهر أنه هو أساس هذه المساواة والتسامح وقبول الآخر، وليس نتيجة طبيعية للتفاعل الاجتماعي والسياسي كما يحدث في النظم الديمقراطية. وأخيراً، ففي حين أنه يتوافر لدى المجتمع الديمقراطي وفاق عام على أن الديمقراطية هي النظام الأنسب للحكم وعلى إعطائها القيمة العليا مع رفض الاستبداد ورفض الاستئثار بالسلطة، يفرض نظام الحكم في النمط الزعامي ـ السلطوي على المجتمع مفهوم الوفاق العام على نظام الحكم نفسه، بصفته وصياً على الأمة، والموحد الوحيد لها، ويصبح بديلاً للديمقراطية أو أي مطلب أو مطمح آخر يريده المجتمع.

وهذه الاختلافات الواضحة بين خصائص الديمقراطية وخصائص النمط الزعامي ـ السلطوي تؤكد أن الظروف المرتبطة بالنمط هي، بالمعنى الاحتمالي وليس الحتمي، ظروف لا تؤاتي الديمقراطية، بل هي تعارض الديمقراطية وتعرقل نشوءها واستمرارها. والمطلوب هو معرفة كيفية تجاوز مرحلة النمط الزعامي ـ السلطوي وخلق المناخ المناسب للديمقراطية. ولا شك في أن هذا يحتاج إلى الكثير من الجهود لتجاوز تركة المخيال السياسي المتضمن للنمط الزعامي السلطوي.

١٦ ـ هل الديمقراطية هي الحل؟

إن التحليل السابق يقودنا بالضرورة إلى البحث عن العلاج والحلول. ونحن في سبيل البحث عن الحلول بينًا قبل قليل العلاقة بين سيطرة هذا المخيال السياسي وهذا النمط من جهة، ومدى استعداد المجتمعات العربية للديمقراطية، من جهة أخرى. فبعد أن فشلت جميع النظم الاستبدادية في تحقيق الأهداف المزعومة وأوصلت المجتمعات العربية إلى ما وصلت إليه من ضعف سياسي واقتصادي واجتماعي، وبعد أن أثبتت التنظيمات والأحزاب العقائدية السياسية، من دينية وقومية ويسارية، أنها تمارس سلوكاً معادياً للديمقراطية داخلها وفي مجتمعها، ما أدى إلى فشلها، يصبح من الطبيعي البحث عن الديمقراطية ومعرفة مدى استعدادنا لها وكيفية الوصول إلى الديمقراطية كنظام سياسي للمجتمعات العربية. وقد تناولنا مناقشة جوانب هذا الموضوع وهذه العلاقة في فصول أربعة هي الفصول: ١٥، و١٦، و١٧، و١٨.

بعد استعراض الآثار السلبية للنمط الزعامي ـ السلطوي ومناقضته للديمقراطية، نود التأكيد أننا نرى أن الديمقراطية، كإطار وقاعدة للتنظيم السياسي، هي المطلوبة واللازمة لمجتمعاتنا العربية إذا أردنا البديل الحقيقي لسيطرة الحكم الفردي والاستبداد السياسي، وما يستتبع الديمقراطية من تنمية سياسية وتحقيق أهداف المجتمع بالطرق المؤسسية البعيدة عن الارتجال. وقد تناولنا الفكرة الديمقراطية من حيث نشأتها وخصائصها وعيوبها ومزاياها، ثم بينًا أن الديمقراطية ليست كاملة الأوصاف لأنه لا يوجد النظام السياسي كامل الأوصاف، ولكنها النظام السياسي الذي يحقق مبدأ أن التنظيم السياسي والقيادة السياسية يمثلان اختيارات المجتمع بمفهوم الأغلبية، فهو النظام الذي يحقق أهداف واختيارات المجتمع بشفافية ومن دون عنف.

ولا بد من التأكيد هنا على أن الديمقراطية تتعلق بالوسائل لتحقيق تلك الأهداف المجتمعية ولا يفترض في النظام الديمقراطي أن يكون عالمي الإنسانية، لأن معاملة جميع الشعوب بالمساواة التامة ليست من أهداف النظام الديمقراطي الذي هو

نظام للحكم، بل من أهداف المجتمع. فقد يكون المجتمع في قمة الديمقراطية داخلياً، ولكنه يؤمن بضرورة سيطرته على شعوب أخرى ومعاملتهم معاملة دونية كما فعلت الدول الاستعمارية في القرن الماضي، وكما تفعل الولايات المتحدة حالياً. والعيب، إن كان هنالك عيب، ليس في الديمقراطية، بل في رغبات وأهداف القوى الفاعلة في المجتمع. والديمقراطية كنظام سياسي لا تقف عند الشعارات، فهي لا تتحقق إلا بآلية المشاركة السياسية المؤسسية.

ولا يمكن إغفال الفوائد العظيمة للمشاركة السياسية على مستوى الأفراد والجماعات والمجتمع. فهي تشعر المواطن بأهميته وقيمته وانتمائه، وهي تدربه على تحمل المسؤولية، وتجسّر الفجوة بين القائمين في الحكم والمواطنين/ الناخبين، ولا تعتمد الخوف كعنصر أساسي في تلك العلاقة، وتخفف عزلة فئات كثيرة عن العملية السياسية، وتمنع الانفجارات المفاجئة في المجتمع، لأن المشاركة المؤسسية المستمرة تمكّن المجتمع من التصحيح الذاتي، وغير ذلك من الفوائد. ويكفي الديمقراطية تميزاً عن النظم التي لا تسمح بالمشاركة، أو تسمح بشكليات المشاركة من دون جوهرها، أن تلك النظم لا تحقق إلا النقيض من تلك الفوائد والمزايا. ويكفي الديمقراطية كذلك أن فيها الشروط والآليات والضمانات التي تحول دون «اختطاف» آلة الحكم أو جهاز الحكم اختطافاً شبه دائم من قبل فرد واحد سواءٌ أكان مستبداً أو عادلاً، أو من قبل فئة صغيرة كالأسرة أو العشيرة أو الحزب الواحد.

وإذا حدث مثل هذا الاختطاف في ظل نظام يسمي نفسه «ديمقراطياً»، فإنه بالتأكيد ليس ديمقراطياً إلا بالاسم والشكل وليس في الحقيقة والمضمون. وهذا يحدث عندما تستمر السلطة التنفيذية في الهيمنة على العملية السياسية بما في ذلك الأحزاب السياسية، إن وجدت، وعلى السلطة التشريعية والسلطة القضائية والإعلام والصحافة، وكل ذلك من خلال أجهزتها الأمنية التي أصبحت أكثر ذكاءً، فلا تكتفي بالوسائل القمعية، بل تعمد إلى توظيف الأتباع والأشياع في تلك المؤسسات وفي قياداتها، مما يجعلها أقدر على التأثير في قرارات تلك الأجهزة ضمن إطار له شكليات الديمقراطية من دون جوهرها.

١٧ ـ الإطار المناسب لفهم الديمقراطية: وجود وفاق عام حول التعددية والديمقراطية

وبغضّ النظر عن تعريف الديمقراطية ومتطلباتها وشروطها، فمن المهم التأكيد على أن تناولنا الديمقراطية يعتبرها إطاراً ونظاماً للتنظيم السياسي في المجتمع، تتفاعل مع النظم الفرعية الأخرى للمجتمع، وليست عقيدة شاملة للحياة، وليست

بديلة للنظم الأخرى كالنظام الاقتصادي والنظام الأخلاقي والنظام الاجتماعي، إلخ. ومهما تكن من تعريفات وشروط، يبدو لنا **أن المدخل الرئيسي لشروط الديمقراطية هو ضرورة وجود وفاق أو اتفاق عام في المجتمع المعني على أن اتباع الديمقراطية كنظام حكم هو أولوية عليا وحاجة ماسة وضرورة قصوى، وليست ترفاً فكرياً تحتمله المجتمعات الأخرى (الغربية، القوية، المتقدمة، غير المهددة بالأخطار، أو غير ذلك)، ولا نحتاجه نحن، لأسباب كثيرة، مثل أنه يتعارض مع ديننا وقيمنا وتقاليدنا، أو أن لدينا ما هو أفضل منه، أو أن مرحلتنا الحالية أو ظروفنا «الراهنة»، التي لا تنتهي وتظل راهنة، لا تسمح بذلك، أو غير ذلك من المبررات.**

وإذا كان بعض المفكرين يضعون درجة الوعي كشرط من شروط الديمقراطية، فإن الوعي الذي نفهمه هو الوعي السياسي بأهمية الديمقراطية كنظام للحكم، مع تأكيدنا بأن الوعي ليس بالضرورة مرتبطاً بانتشار العلوم والجامعات، فكم من متعلمين وجامعيين، إناثاً وذكوراً، يرفضون الديمقراطية لأسباب «عقائدية» أو مصالح يكتسبونها من النظام السياسي القائم. فانتشار الوعي يجب أن يكون الوعي السياسي والإيمان بأهمية الديمقراطية، وأنه لا بديل لها كنظام حكم يستوعب التغيير والاختلاف وتناوب السلطة، من دون المخاطرة بالثورة أو الخروج على الحاكم أو سفك الدماء أو المجازفة بالموت، أو في أحسن الحالات، السجن المؤبد. وهذا «المدخل الرئيسي لشروط الديمقراطية» هو في الواقع **الحالة المجتمعية اللازمة أو «الشرط المركب»** المتضمن متطلبات وشروطاً تفصيلية مهمة فصّلناها في المكان المناسب.

وهنا نعود مرة أخرى إلى الإشكالية بين الديمقراطية والعقائدية. فالإجماع العام حول الديمقراطية يقتضي تغيير النظرة إلى العقائد، فالعقائد تصبح حتمية لمن يريد أن يعتقد ذلك من دون أن يكره الآخرين على الالتزام، أي إنها حتمية لمن يؤمن بحتميتها، إن أراد ذلك، من دون أن يرغم غيره على تلك الحتمية، وليست حتمية للمجتمع. وتصبح الحتمية الحقيقية هي للديمقراطية، وليست لأي عقيدة بعينها. فالعقائد المختلفة تتنافس وتحترم كل منها الأخرى في ظل الحرية التي توفرها الديمقراطية للجميع، أي إن وجود إجماع حول الديمقراطية يعني أن العقائد تصبح نسبية، هي مطلقة لأصحابها فقط وليس للمجتمع ككل. وهذا من أهم مبادئ التعددية. فلا يوجد فهم واحد مطلق لأية عقيدة، أي إن دور الإنسان في فهم العقيدة وتطبيقها دور فاعل وليس مجرد دور المتلقي السلبي.

وإذا استطاعت بعض النظم السياسية إعطاء مظهر أحادي غير تعددي للمجتمع الذي تحكمه لفترة من الزمن، فهي أحادية مفروضة بألوان القهر المختلفة وتخفي تحتها التعددية المكبوتة. والتعددية موجودة داخل أتباع كل عقيدة وداخل فروع العقيدة.

ومن المهم جداً إدراك صفة مهمة تخص المجتمعات كافة، وهي أن أي مجتمع هو في الواقع تعددي وليس أحادياً مطلقاً، مهما تحاول المزاعم العقائدية أو الرسمية إقناعنا بخلاف ذلك. ففي العقائد الدينية الرئيسية كما في العقائد الدنيوية الأخرى تتعدد المذاهب وتتعدد الرؤى ضمن المذهب الواحد، ويتدرج الأفراد على خطوط تصنيف مختلفة كاليمين واليسار والاعتدال والتطرف والمؤمن القوي والمؤمن الضعيف، والمتشكك والمنافق والفاسق والرافض والمعدل والمصلح والمؤيد والمعارض، إلى غير ذلك من تصنيفات يجمعها جميعاً أنها تنبثق من الاجتهادات الشخصية والفهم الشخصي لأفراد محدودين يقنعون الآخرين ويقودونهم في المسار الذي يناسب تفسيرهم للعقيدة. ولكن من المهم جداً التذكير بأن كل الأفراد المذكورين، مهما كان تصنيفهم، يعتبرون في الديمقراطية مواطنين متساوين في الحقوق والواجبات.

ومن هذا المنظور للعلاقة بين العقائدية من جهة، والديمقراطية والتعددية من جهة أخرى، يتبين ضعف فكرة بعض المنظِّرين العقائديين الذين لا يرون في التعددية في المجتمع العربي، مثلاً، إلا تعايش الدين الإسلامي مع غيره من الديانات السماوية، وإعطاء أصحاب تلك الديانات حقوق ممارسة شعائرهم الدينية، بينما المشكلة الحقيقية والتعددية ذات المضامين السياسية الكبرى هي وجود التعددية ضمن أتباع الدين الإسلامي أو المنسوبين للإسلام. وهذا هو الاختبار الحقيقي للتعددية والديمقراطية.

١٨ ــ هل أُعطيت «الديمقراطية العربية» الفرصة؟

عندما درسنا ما يمكن أن نسميه بـ «الديمقراطية العربية الإسلامية» من الناحية التراثية والتاريخية، وجدنا أن القوى السياسية الفاعلة في المجتمع العربي الإسلامي قد عملت على طمس معالم الديمقراطية والشورى. فعلى الرغم من التفاعل العميق بين الحضارة العربية الإسلامية والتراث العلمي والفلسفي اليوناني والروماني خلال قرون ازدهار الحضارة العربية الإسلامية، فإن فكرة الديمقراطية لم تكن من بين الأفكار التي نالت أي حظ من الذكر في التراث العربي الإسلامي، لأسباب شرحناها في موقعها.

أما في العصر الحديث، فقد رأينا أن عصر النهضة قد شهد بعض دعاة الديمقراطية من أمثال رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي وعبد الرحمن الكواكبي وعلي عبد الرازق وغيرهم، مع وجود بعض كبار المفكرين الذين فضلوا «المستبد العادل» على الديمقراطية. ولكن الصورة اختلفت في النصف الثاني من القرن العشرين حيث أظهرت الحركات السائدة حينئذ، وهي القومية والإسلامية واليسارية، عداءً واضحاً للديمقراطية في فكرها وسلوكها وممارساتها. فالحركات

القومية والحركات اليسارية كانت غير ديمقراطية، ومن أهم الأسباب لذلك سيطرة الفكر الماركسي على الحركات اليسارية والقومية، ولو من ناحية سطحية في كثير من الأحيان، وهذا الفكر يرفض الديمقراطية كما هو معروف، ولم تكتف الحركات اليسارية والقومية بالتأثر المفترض أو المزعوم بالماركسية، بل عمدت إلى استنساخ النموذج السوفياتي الستاليني الذي عزز عقيدة الحزب الواحد القائد وعبادة الفرد والزعامة الأبدية، وأضفى القدسية على تلك الزعامة، وآمن بالمركزية الشديدة والبيروقراطية الجامدة، وقضى على التفكير المستقل والإبداع، وأدى إلى عدم استيعاب الواقع الاجتماعي والتاريخي والنفسي لمجتمعاتنا، وأسقط الزعم بتمثيل الطبقات العاملة أو الجماهير العريضة، وتحولت الأنظمة إلى أنظمة ضيقة يتحكم فيها البعد العشائري والعائلي والجهوي والمناطقي والطائفي. يضاف إلى ذلك ارتباط الديمقراطية الليبرالية بالغرب الرأسمالي، الإمبريالي، المستعمر، المستغل، ومسبب الويلات الكبرى للأمة العربية وبخاصة قضيتا فلسطين والعراق، وسالب ثروات الأمة. فرفض الديمقراطية الليبرالية يصدر عن رفض الغرب بالصفات المذكورة.

ومن مراجعة أفكار وممارسات الحركات الإسلامية الأربع الكبرى في العالم العربي (في مصر والسودان والجزائر وتونس)، يتضح أن الديمقراطية ليست من أولويات الحركات الإسلامية، سواءً من الناحية الفكرية العقدية، أو من ناحية الممارسة والسلوك السياسيين. ففي أحسن الحالات اعتدالاً تقبل الديمقراطية «مؤطرة» بشروط النظام الإسلامي، بما يعني القيود على الحريات العامة كحرية التعبير والتنظيم والاختلاف والتعدد. وفي أشد الحالات تطرفاً ترفض الديمقراطية رفضاً تاماً بدعوى أنها نظام مضاد للنظام الإسلامي، وتربط بالانحلال الخلقي والإباحية.

ولا بد من الاستدراك بأن هناك عدداً من الكتّاب الإسلاميين الذين يقبلون بالديمقراطية والتعددية والأحزاب السياسية، ويطالبون بالحريات العامة، ويتحفظون على الخط الأحادي الذي تتبناه بعض الحركات الإسلامية أو المتشددين فيها أو يرفضون ذلك الخط. ولهؤلاء الكتاب والمفكرين تقدير ومكانة في أوساط النخبة وبعض المثقفين، ولا يصل تأثيرهم إلى الكثرة الغالبة من الشعوب العربية. هناك يسود تأثير الحركات الإسلامية الكبرى وبعض المفكرين والكتاب الذين يتعاطفون مع اتجاهاتها أو يتوافقون معها، وهي اتجاهات يغلب عليها إجمالاً معاداة الديمقراطية وما يرتبط بها من تعددية وأحزاب سياسية وحريات عامة، أو، في أحسن الحالات، قبولها على مضض وبشروط تؤدي إلى إحباطها. وكما علق أحد المفكرين بهذا الخصوص، «فإذا كانت الحركات الإسلامية والإسلاميون لن يكونوا ديمقراطيين،

والقوميون لن يكونوا ديمقراطيين، والماركسيون لن يكونوا ديمقراطيين، وهذا هو الشعب العربي، فمن أين تأتي الديمقراطية؟»

وعلى مستوى الفكر الاجتماعي السياسي العربي عرضنا لأفكار مجموعة من المفكرين العرب حول «طبيعة» الإنسان العربي والمجتمع العربي والمخيال السياسي العربي والعقل العربي، بدءاً بابن خلدون ومروراً بهشام شرابي وجبران شامية ونديم البيطار ووليد قمحاوي وصادق العظم ومحمد عابد الجابري ومحمد الجويلي وعلي زيعور. وقد أوضحنا من خلال رؤياتهم وتحليلاتهم تجليات النمط الزعامي ـ السلطوي في المجتمع العربي وتناقضاته مع الديمقراطية من أوجه عدة.

١٩ ـ العوائق أمام الديمقراطية في الوطن العربي

بعد استكشاف مفهوم الديمقراطية وخصائصها وشروطها وموقعها في التراث السياسي العربي الماضي والحاضر، حاولنا تحليل العوائق أمام الديمقراطية في النظام السياسي العربي. وقد لخصناها بالعوائق التالية، علما بأنها متداخلة فيما بينها:

أ ـ النتاج التاريخي للمجتمع العربي كما شرحناه موسعاً في فصول الكتاب المختلفة.

ب ـ مخيال المنقذ البطل على رأس كل قرن والمهدي المنتظر، والذي يستند في الأصل إلى ظهور المجدد الذي يجدد القيم الدينية التي تكون قد بهتت في النفوس وأصبحت بحاجة إلى إحياء.

ج ـ افتقار المجتمعات العربية ومعظم التنظيمات السياسية فيها إلى التفكير السياسي ومنطق السياسة. ويمكن أن نلخص التفكير السياسي ومنطق السياسة بأنه المنطق الذي يتعامل مع واقع المجتمعات وواقع البشر ولا يفترض الصفات الملائكية في البشر، وبخاصة في اللاعبين السياسيين، ولا يفترض أن المثاليات التي تعبر عنها القيم العليا هي متحققة فعلاً في هؤلاء اللاعبين، ويعتبر أن السياسة أو إدارة المجتمع المدني هي التعبير عن مصالح متعددة ومتضاربة أحياناً، وأن إنجاز أهداف المجتمعات لا يتم بلمح البرق ولا يتم إلا بعد مداولات ومفاوضات ومناقشات عامة، وأن التفاوض والتنازلات ضرورية للحصول على الممكن، وأن أية قيادة سياسية، مهما كانت مثالية، بحاجة إلى تنظيم ومراقبة من قبل المجتمع وممثليه الشرعيين. ومن البديهي أن افتقار المجتمعات العربية للتفكير السياسي والمنطق السياسي هو محصلة طبيعية للنتاج التاريخي للمجتمع العربي، وسيطرة مخيال المنقذ والرجل العظيم (ما ورد في الفقرتين السابقتين). وكما بيَّنا في أكثر من موقع، لم تفلح النظم السياسية

والتنظيمات السياسية العربية في تأسيس جذور المشاركة الشعبية والتفكير السياسي والمنطق السياسي. فالشعوب العربية بحاجة إلى الممارسة السياسية الحقيقية والمشاركة الحقيقية في العملية السياسية حتى تتقن فن التفكير السياسي ومنطق السياسة.

د ـ مناهج التربية والتعليم والتثقيف الاجتماعي والسياسي والإعلام الجماهيري والتي تعزز كل ما ورد في الفقرات الثلاث السابقة.

هـ ـ ربط الديمقراطية بالغرب واعتبار أن أي منتج ثقافي غربي هو استعماري ومعادٍ لنا يجب تجنبه، وتكوّن لدى الكثيرين من العرب اقتناع بأن المقصود بالديمقراطية هو السيطرة على الأمة العربية. وقد عززت الولايات المتحدة هذه الاقتناعات بسياساتها المعادية للعرب متمثلة في الدعم المطلق لإسرائيل في كل أعمالها ضد الشعب الفلسطيني، وفي احتلالها أفغانستان والعراق خلال فترة لم تتجاوز العامين، وتهديدها المستمر لدول عربية وإسلامية كسوريا وإيران، زاعمة باستمرار أنها تريد نشر الديمقراطية في العالم العربي والعالم الإسلامي.

فمن جهة يرى البعض أن «الديمقراطية» عدوانية، ومن جهة أخرى يرى البعض الآخر أنه لا توجد ديمقراطية وأنها مجرد شعارات جوفاء. وهذه معضلة حقيقية تواجه دعاة الديمقراطية في العالم العربي. ومن سوء الطالع أن ينظر البعض لدعاة الديمقراطية من العرب على أنهم دعاة للتبعية للغرب وسيطرته على مقدراتنا وحياتنا. وهذا أبعد ما يكون عن الواقع. ففي أذهان الكثيرين لا يعقل أن تكون من دعاة الديمقراطية في العالم العربي وأن تكون، في الوقت ذاته، ضد سياسات الولايات المتحدة وأعمالها العدوانية للعرب والمسلمين. وفي حقيقة الأمر أن الولايات المتحدة لا تريد نشر الديمقراطية الحقيقية لأن تلك الديمقراطية سوف تؤدي إلى إضعاف سيطرتها على العالم، ولكنها تريد السيطرة فقط وتدّعي نشر الديمقراطية.

و ـ تعزيز التضارب بين الديمقراطية والإسلام وإظهار أن الديمقراطية ضد الإسلام، وإظهار التعارض الأساسي بين حكم الشعب وحكم الله باستثمار أفكار مثل «الحاكمية لله»، و«الحلول المستوردة»، و«الإسلام هو الحل»، وغير ذلك. وقد لعبت سياسات الولايات المتحدة وأعمالها في العالمين العربي والإسلامي الدور نفسه الذي لعبته في تعزيز ربط الديمقراطية بالغرب.

ز ـ استثمار نظريات المراحل والتخلف والظروف الراهنة والاستثنائية، والمتمثلة باعتبار أن الديمقراطية تصلح لشعوب ولا تصلح لشعوب أخرى، أو اعتبار أن المراحل التي تعيشها الشعوب العربية لا تتناسب مع الديمقراطية. وبهذا المفهوم فالديمقراطية مؤجلة أو مرفوضة رفضاً كلياً. وأكبر المستفيدين من هاتين المعضلتين

(ربط الديمقراطية بالغرب، والتضارب بينها وبين الإسلام) الأنظمة الحاكمة والولايات المتحدة ذاتها؛ وأكبر المتضررين هي الشعوب العربية ودعاة الديمقراطية بشكلٍ خاص.

٢٠ ـ الفرضيات حول ملاءمة الديمقراطية للوطن العربي

لقد ناقشنا الفرضيات الرئيسية حول ملاءمة الديمقراطية للعالم العربي (أو عدم ملاءمتها)، وهي فرضيات المراحل والتخلف، وفرضيات الثقافة السياسية والمخيال السياسي، وفرضيات الرجل العظيم وأنماط السلطة، وفرضيات الربط بين الديمقراطية والعقائد أو الأفكار الأخرى، واعتبار أن الديمقراطية لا تستحق إلا بعد تحقيق التنمية أو تحرير فلسطين أو إقامة الدولة الإسلامية، إلخ.، وفرضيات الطبقة الوسطى، وفرضيات القوى المعادية، والفرضيات الجيوفيزيائية.

وبما أننا منذ البداية حددنا الديمقراطية بشكل رئيسي كنظام للحكم يتفاعل مع النظم المجتمعية الأخرى، ولا تحل محل النظام الاجتماعي أو النظام الاقتصادي أو القيم السائدة في المجتمع، بل تتفاعل معها مؤثرة ومتأثرة، وأن الديمقراطية بهذا المعنى تتعلق بالوسائل والهياكل والعمليات لتحقيق الأهداف الكبرى للمجتمع، فنحن نرفض من الأسس المذكورة ما يؤدي إلى واحدة أو أكثر من النتائج أو الاستنتاجات التالية، بالتضمين أو التصريح.

أ ـ اعتبار أن الديمقراطية تصلح لشعوب معينة ولا تصلح لشعوب أخرى، سواءً كان ذلك على أسس عرقية أو دينية أو جغرافية أو غير ذلك. ويدخل في ذلك فرضيات المراحل والتخلف والفرضيات الجيوفيزيائية. ويخفّ الاعتراض لو أخذنا هذه الفرضيات بالمعنى الاحتمالي وليس بالمعنى الحتمي. وإذا نظرنا إلى الدول التي تبنت الديمقراطية منذ فجر التاريخ وحتى العصر الحالي، نرى أن طرق الديمقراطية متعددة ومراحلها غير موحدة وغير حتمية. وهذا ينفي أسس المراحل والتخلف والعنصر الجيوفيزيائي. ومما لا شك فيه أن الدول التي تتبنى الديمقراطية اليوم تتفاوت كثيراً جغرافياً وعرقياً ودينياً، وتتفاوت كثيراً على مقاييس التقدم والتخلف.

ب ـ ربط تحقيق الديمقراطية بمرحلة تسبقها كالوحدة والتحرير، وإقامة نظام عقائدي معين كإقامة الدولة الإسلامية، أي اعتبار الديمقراطية مصرفاً تُحول إليه جميع الأوراق المستحقة. فالديمقراطية كهياكل وعمليات وطرق لخدمة الأهداف الكبرى للجماعة البشرية بمشاركة أصحاب الشأن، ضرورية لكل جماعة بشرية تريد تحقيق أهدافها بالطرق السلمية وباحترام الاختلاف والتعايش مع الاختلاف، وتبنيها يجب أن لا ينتظر دفع المستحقات الأخرى.

ج ـ فرضية أن الديمقراطية تتعارض مع بعض المفاهيم الإسلامية الأساسية. ومن أهم الأفكار التي ناقشناها في هذا المجال شعارات مثل: «الحاكمية لله»، و«الإسلام هو الحل». فبالنسبة إلى الاصطلاح الأول، بما أن الناحت له كان يتحدث عن حكم المجتمع البشري (السياسة)، فلا يجوز له أن يقصر مصدر الحاكمية على الذات الإلهية، لأنه بذلك يلغي مجال الحاكمية البشرية الواسع الذي ميز الله به البشر عن غيرهم من الكائنات، ولأن هذا المجال يقع ضمن مفهوم «الأمانة» التي قبلها الإنسان، إنه كان ظلوماً جهولاً. وما ذلك إلا مظهر من مظاهر الحرية التي وهبها الله للإنسان، ومن مظاهر التكليف وتحمل المسؤولية. ولذلك فنحن نرى أن هذا الاصطلاح، على ضعفه اللغوي وركاكته، من أخطر وأقوى الوسائل لإظهار أن الديمقراطية تتعارض مع الإسلام، لأن هذا الاصطلاح قد اكتسب انتشاراً واسعاً على الرغم من ضعفه الواضح. أما شعار «التشريع لله» فهو تكييف آخر لمفهوم «الحاكمية لله» ولا يقل انتشاراً وتأثيراً، وهو بحاجة إلى دراسات معمقة تؤدي إلى حل الصراع بين مفهوم الديمقراطية ومفهوم الشريعة.

أما من يطرح اصطلاح «الإسلام هو الحل»، كرد على المطالبة بالديمقراطية، فإنه مطالب أيضاً بأن يحدد المستوى الكوني الذي يتحدث عنه والنطاق البشري في الحل: على مستوى النظرة الكلية للكون والخالق، أو مستوى مكانة الإنسان في الكون، أو مستوى التعاون بين الشعوب، أو مستوى النظم الاجتماعية والاقتصادية، أو مستوى علاقة الحاكم بالشعب، أو مستوى القضايا العلمية والفنية والمهنية كالطب والهندسة والزراعة، أو غير ذلك من المستويات. إن هذه الشعارات تتجاهل سؤالاً أساسياً هو: ما هو دور الإنسان وموقعه في تدبير شؤونه وحكم نفسه؟ فالإنسان في تعامله مع الدين ليس عنصراً محايداً أو آلياً، بل إنه متفاعل ويطبق التفسير والإدراك والدوافع في تفاعله مع الدين والأحداث.

فمشكلة هذه الشعارات أنها عمومية وشمولية وتعطي إجابة عمومية وشمولية في موقف فيه خصوصية التنظيم السياسي والعمليات السياسية التي تتناول طبائع البشر، ومن أهمها الجشع والطموح الشخصي والأنانية وإهمال الآخر، وهي صفات تميز معظم الطامحين إلى الحكم والراغبين في القوة والسلطة، مهما كانت ديانتهم وميولهم السياسية، حتى ولو كانوا مسلمين. وهذا يعني أنهم بحاجة إلى ضوابط من خارج أنفسهم، ولا يكفي القول بأننا نعتمد على ضوابطهم الداخلية.

د ـ الفرضيات الطبقية لرفض الديمقراطية، وبشكل خاص، صراع الطبقات الحتمي. فالمجتمع بكل طبقاته يحتاج إلى الديمقراطية. ولا شك في أن نمو الطبقة الوسطى ووعيها يساعدان على نمو الديمقراطية، ولكن الطبقة العمالية تؤمن

بالديمقراطية إذا لم تسيطر عليها حركات تؤمن بالصراع الطبقي وتدعو له. فالإيمان بوجود الطبقات أو الفئات العرقية أو الدينية أو غيرها في المجتمع، لا يستدعي بالضرورة الإيمان بالصراع الطبقي أو الفئوي. فقد أثبت الكثير من النظم السياسية المبنية على الديمقراطية حقيقة التعايش بين الطبقات والفئات المختلفة في المجتمع الواحد، مع حق كل طبقة أو فئة في تنظيم نفسها والتعبير عن مصالحها، وفشلت النظم المبنية على فكرة الصراع الطبقي وأثبتت أنها خلقت طبقة جديدة تحكم الطبقة العمالية وتتمتع بالرفاه والسلطة، ما لا يصح للفرد العادي أن يتمتع به أو أن يتساءل عنه. ولا شك في أن شكل النظام السياسي حاسم في جعل تلك الاختلافات تعمل في صالح الجميع أو تتصارع في ما بينها. فالديمقراطية هي الحل العملي لاحتواء صراع الطبقات من خلال تمثيل القوى التي تفرزها صناديق الاقتراع، شريطة وجود ثقافة الإجماع العام على ضرورة الديمقراطية، كما أوضحنا سابقاً.

هـ ـ فرضيات القوى الخارجية أو القوى المعادية، سواءً كانت من الداخل أو الخارج. وهذه الفرضيات تستعمل غالباً (كشماعة) تعلق عليها الأنظمة السياسية أو القوى المتنفذة رغبتها الحقيقية في الاستئثار بالسلطة. وهذا لا يعني أننا لا نؤمن بوجود قوى معادية تحاول توجيه المجتمعات العربية بعيداً عن الديمقراطية، ولكننا يجب أن نؤمن أن أثر هذه القوى يجب أن لا يكون حتمياً، ويضعف أو يتلاشى إذا كنا إيجابيين وجادين في تبني الديمقراطية.

وبعد هذا الإسقاط للفرضيات التي توحي بحتمية معينة وتؤدي إلى إبعاد الديمقراطية كلياً عن العرب، فإن من المنطقي أن نقبل الفرضيات التي ترى في المجتمعات الإنسانية، ومنها المجتمع العربي، تفاعل عمليات وتغيير مستمرة، وتتيح المجال أمام إشراقات ممكنة للتغيير نحو الأفضل، على الرغم مما يبدو من عوائق وصعوبات. وهذا ما تحققه فرضيات الثقافة السياسية والمخيال السياسي والاستمرارية التاريخية القابلة للتفسير بحقائق التطور، ويتبعها فرضيات الرجل العظيم المستندة إلى ثقافة الجماعة وما تعودت عليه من أنماط السلطة.

فالمخيال السياسي والثقافة السياسية لمجتمع ما تختلف عن مجتمع آخر، ولكنهما قابلان للتغيير والتفاعل مع الأحداث الكبرى التي يتعرض لها المجتمع. أي إننا نرى أنه، على الرغم من وجود بعض الصحة في كثير من العوائق، فإن تأثير هذه العوائق على منع الديمقراطية من النشوء والاستمرار ليس حتمياً، والعائق الأكبر في غالب الأحيان هو سلبية الشعوب المحكومة بالاستئثار بالسلطة وإصرار المسيطر على حرمان الآخر من المشاركة واستمرار الاستئثار، مستعيناً بكل الوسائل الممكنة لإثبات فشل الديمقراطية وعدم ملاءمتها لشعبه أو أمته. وهذا المنطق وحده يسقط كل النظريات

الحتمية لعدم حصول الديمقراطية في الوطن العربي حتى الآن، ويدل على أن تحقيق الديمقراطية عبارة عن تفاعل عوامل مجتمعية ممكنة الحدوث، وهي تحدث بطرق متعددة، وليس بنمطية معينة أو بتسلسل محدد دون غيره.

٢١ ـ كيف السبيل إلى الانتقال؟

في ضوء التحليل السابق يبدو جلياً أن الانتقال من حالة النمط الزعامي- السلطوي إلى حالة الديمقراطية، يتطلب جهوداً كبيرة من جهات متعددة. هنالك حاجة كبيرة لعمل تثقيفي واسع وعمل تدريبي، يجعل الممارسة الديمقراطية أمراً طبيعياً في مؤسسات المجتمع. فالتغيير يجب أن يشمل المخيال السياسي والاتجاهات والممارسات، وبشكل خاص، ممارسة التفكير السياسي والمنطق السياسي الذي أشرنا إليه سابقاً. وهذا يعني مؤسسات المجتمع كافة. يجب أن نتغير من مجتمع يعتمد على الرجل العظيم ويتوقعه ويخضع يومياً لطقوس عبادة الفرد، إلى مجتمع يؤمن بأن العظمة هي للجماعة وليست للفرد. ويجب أن نغير مفاهيمنا حول قادتنا، والسياسيين بخاصة، من فهم مثالي خيالي طوباوي، إلى فهم واقعي عملي مبني على البرامج والنتائج، وليس على الشعارات والعواطف والوعود الخاوية. ومقابل ذلك يجب أن تكون لدينا القدرة على محاسبتهم وتحديد أين أصابوا وأين أخطأوا، وليس كما تقرره وسائل الإعلام. يجب تعديل المناهج الدراسية والإعلامية والثقافية بحيث تعزز الديمقراطية وتقلل من التركيز على الرجل العظيم. يجب أن نتغير من مجتمع يعزز الشخصانية والفردية الأنانية، إلى مجتمع يربي أبناءه وبناته على احترام وجهة نظر الآخرين والعمل الجماعي وروح الفريق. يجب التدريب على احترام الاختلاف والتعددية والتعايش معهما. يجب تعزيز التفكير المنطقي الموجه إلى حل المشكلات بالتفكير العلمي والتخطيط حتى يساهم الجميع في بناء المجتمع واختيار القادة الذين يمثلون أهداف المجتمع وحاجاته ويواجهون مشكلاته الحقيقية.

إن هذا التأكيد على الجماعية ونبذ الفردية السلبية لا يعني إلغاء القيادة الفردية، أي تميز أفراد معينين بقدراتهم الفردية على القيادة. إن أي مجتمع وأية جماعة لا يمكن أن يستغنوا عن قيادات أفراد لديهم مهارات قيادية متميزة على جميع المستويات السياسية والتنظيمية والإدارية. ولكن هؤلاء الأفراد يجب ألا يعملوا في فراغ العمل الجماعي أو غياب العمل المؤسسي. إنهم يظلون مهمين جداً ولا غنى عن أمثالهم ويقومون بأدوار أساسية، ولكن أياً منهم، مهما عظم شأنه، يجب أن يعمل في إطار مؤسسي تنظيمي قانوني يخضع في النهاية للجماعة وليس لنزوات فرد بعينه.

وبالنسبة إلى العمل التثقيفي، على المؤمنين بالديمقراطية التوسع في نشر أفكار

الديمقراطية وتعميمها بجميع الوسائل الممكنة من: كتب ونشرات وأفلام ومسرحيات وندوات عامة تشترك فيها فئات المجتمع كافة، وباستعمال قنوات الاتصال المختلفة من صحف ومجلات وإذاعات مرئية ومسموعة. وهذا يتضمن **أولاً**، وقبل كل شيء نشر الأفكار الصحيحة عن الديمقراطية ومواجهة المعيقات أمام انتشارها لتصبح مكوناً رئيسياً للتفكير العام والثقافة العامة، وكشف المفاهيم والأفكار الشائعة التي تستعمل لإلغاء الديمقراطية أو التقليل من شأنها، وبخاصة ربطها بالغرب وأمريكا بالذات واعتبارها متناقضة مع الدين والتراث والأخلاق. فيجب الفصل بين حاجتنا للديمقراطية وما تقوم به الولايات المتحدة من أعمال ضد أمتنا.

إن حاجتنا للديمقراطية لا تعني أننا موالون للولايات المتحدة، بل إن الولايات المتحدة قد لا تريد لنا الديمقراطية الحقيقية. **وثانياً**، يجب أن تتوجه الجهود إلى النقد العلمي الموضوعي لجميع الأفكار والنظم التي تعزز الواحدية والحتمية في التفكير وإلغاء البدائل وإلغاء الرأي الآخر، ويجب أن يترافق ذلك بممارسة التفكير السياسي ومنطق السياسة وتعزيزهما. وهذا لا يتأتى إلا بظهور الأحزاب السياسية المبنية على الأفكار والبرامج، وليس على الولاءات الشخصية والعشائرية والتقليدية. **وثالثاً**، يجب التركيز على أهمية الديمقراطية لمجتمعاتنا بغضّ النظر عن «مراحل التطور» أو المرحلة التاريخية المزعومة، أو الأهداف الكبرى التي يسعى إليها أي مجتمع عربي أو أي تنظيم. ويجب دحض الفكرة التي تقول إن الديمقراطية تصلح لشعوب أخرى ولا تصلح لنا. وكل هذه المطالب لا تتحقق بجهود فردية متناثرة، بل بالعمل المؤسسي المبني على الفكر والتنظيم السليمين. ولا بد من تأسيس منتديات ديمقراطية في كل مدينة وكل ناحية، تكون قريبة من الإنسان العادي وتقوم بالدور التثقيفي ونشر الثقافة والممارسة الديمقراطية.

وبالنسبة إلى العمل التدريبي يجب التوجه لمعالجة سيطرة الشخصانية والفردية السلبية (بعكس الفردية الإيجابية) اللتين تميزان المجتمع العربي والفرد العربي، وتؤثران على ممارسة القيادة وتؤديان إلى اللامؤسسية والاستعداد للرجل العظيم. وفي معالجة الشخصانية والفردية السلبية خطوة مهمة نحو التوجه الديمقراطي والتعددية. يجب أن يتبين للناس الخطورة العظمى الناتجة عن توقع الرجل العظيم واتباعه والاعتماد عليه في كل صغيرة وكبيرة. إن للديمقراطية متطلبات نفسية وفكرية تقتضي أن يقبل المرء بتعدد وجهات النظر وبعدم حتمية رأيه الشخصي وقبول النسبية في مفهوم الخطأ والصواب. وهذه تتعارض مع الشخصانية والفردية. فالمجتمع العربي بحاجة إلى تعزيز التوجه نحو العمل الجماعي المؤسسي والعمل التعاوني وعمل الفريق. إن توجهنا الفكري والنفسي لا يزال مهتماً بالأمور الكبرى الفلسفية عن الحق والباطل،

مع إهمال «الأمور الصغرى» مثل إجراءات التعامل وطرق حل المشكلات في ما بيننا، ولم ندرك أن معظم مشكلاتنا ناتجة عن هذه الأمور «الصغرى»، أي إن اهتمامنا يجب أن يتوجه إلى تدريب الجماعات والأفراد على العمل الجماعي والتمسك بحق المشاركة وعمل الفريق والتعاون، وبيان خطورة الصراع الذي لا يخضع للوسائل المنطقية الرشيدة لحل المشكلات. وهذا هو جوهر التنمية السياسية.

وللوصول إلى درجة أفضل من النمو السياسي والاجتماعي والإداري، يجب القيام بتوجيه عام يدعمه تدريب اجتماعي شامل للتقليل من الاتجاهات الفردية الأنانية والشخصانية السلبية لدى الفرد العربي، والتركيز على مزيد من الجماعية والتعاونية وعمل الفريق والتوجه الديمقراطي. وهذا يتطلب مشاركة جميع التنظيمات الاجتماعية كالأسرة والمدرسة والجامعة وجماعات العمل التطوعي والمنظمات الأهلية والأحزاب السياسية والدولة. وربما تكون المدرسة، بدايةً، من أفضل المواقع لممارسة هذا النوع من التدريب. يجب أن تبدأ المدارس، من الصفوف الأولى وحتى نهاية الدراسة الثانوية، بإعطاء الطلبة تدريبات على العمل الجماعي ونبذ الفردية الأنانية والشخصانية السلبية. وهذا يتحقق بتشكيل لجان منتخبة لكل صف تعالج مشاكل الصف الواقعية وتناقش مشاكل افتراضية للتعلم على أساليب الوصول إلى القرار ضمن الجماعة. ويمكن تشكيل لجانٍ أوسع على مستوى المدرسة لتعالج قضايا النشاطات الاجتماعية والترفيهية والثقافية والهوايات العلمية للطلبة.

إن التركيز في نظمنا الدراسية على حفظ المعلومات والحقائق وإهمال هذا النوع من التدريب الاجتماعي، لا يؤدي إلا إلى تعزيز الشخصانية والفردية عند الطالب الذي نريده أن يكون مواطناً اجتماعياً سياسياً متفاعلاً مع الأحداث، بإدراكٍ تام لعمليات الجماعة والتعايش مع اختلاف وجهات النظر والوصول إلى القرارَ الجماعي. إن هذا الدور الذي نرجوه للمدرسة يستدعي الاهتمام بالمدرسة ككيان متكامل بما في ذلك الهيئة التدريسية والهيئة الإدارية. فالمعلم هو العنصر الأساس في العمل التعليمي التربوي، ويجب أن يكون متدرباً على العمل الديمقراطي بحيث يمكن أن يكون نموذجاً ومرشداً لطلبته. وهذا ينطبق أيضاً على مدير المدرسة والهيئة الإدارية في المدرسة. وما قيل عن المدارس، ينطبق على الجامعات كمؤسسات يجب أن تكون حاضنة للممارسة الديمقراطية تدريباً وممارسة.

إن هذا الدور للمدرسة والجامعة، لو تحقق، فسيكون تأثيره كبيراً في المجتمع على المدى البعيد. لكن هناك مؤسسات أخرى يتوجب عليها ممارسة الديمقراطية الداخلية والقيام بتدريب أعضائها على الديمقراطية. وهذا يشمل جميع المؤسسات الطوعية كالنقابات المهنية والجمعيات والاتحادات العمالية وغيرها. ونركز على

الأحزاب السياسية بشكل رئيسي لعلاقتها المباشرة بالعملية السياسية واختيار قيادات المستقبل. نرى أن من الأجدى لأي حزبٍ سياسي أن يجعل إجراءات التعامل والطرق الديمقراطية لاتخاذ القرارات بمكانة العقيدة، من أن يجعل أفراده يقتلون أنفسهم اختلافاً على تفسير فكرة عقائدية أو فلسفية. أما بالنسبة إلى رجال الدولة الذين يمسكون مقاليد الأمور، فبودنا أن نتوقع منهم أن يكونوا النموذج المطلوب في ممارسة الديمقراطية واتباع الوسائل الكفيلة بتدريب المواطنين على الديمقراطية، ونبذ الشخصانية والفردية.

وقد يكون هذا التوقع غير واقعي لأنهم مشغولون بتثبيت أنفسهم، وإعلامُهُم مشغول بإثبات صورة الرجل العظيم الذي يدوم إلى الأبد. ومع ذلك، فمن منظور المصلحة الوطنية، من الأجدى لأي رجل دولة أن يدرب مواطنيه، والهيئة الحاكمة بخاصة، على ممارسة العمل الجماعي والديمقراطية، من أن يصرف وقته في محاولة التخلص من معارضيه. وما قيل عن رجل الدولة ينطبق على كل قائد في كل مستوى، من القيادات العليا والوسطى والإشرافية الأساسية. وفي رأينا أنه إذا كان أي قائد يستحق لقب «الرجل العظيم»، فلا شك في أنه القائد الذي ينجح في تأسيس التعددية والديمقراطية في مجتمعه.

إن هذه المقترحات غير كاملة أو شاملة، ولكنها تشير إلى اتجاهات التغيير الثقافي الذي يعتبر مسؤولية جميع أفراد المجتمع ومؤسساته. ونحن لا نزعم أننا قدمنا الحلول بمقدار ما شخصنا الوضع وحللنا أسبابه من المنظور الثقافي السياسي الاجتماعي، الذي تبلور على مدى الزمن وكون المخيال السياسي العربي بشكل يبدو من الصعب تغييره أو تعديله. لا شك في أن من الصعب تغيير هذا المخيال، ولكنه ليس مستحيلاً. وكما أظهرنا منذ بداية هذا الكتاب، إن عناصر الاستمرارية وعناصر التغيير في أي مجتمع تتعايش وتتزامن لفترات طويلة. ولذلك يجب أن لا نيأس من محاولة نشر الفكرة الديمقراطية والجماعية مع استمرار وجود ملامح النمط الزعامي - السلطوي. فإذا استمر نشر الفكرة الديمقراطية والتدريب عليها، تبدأ بالتأثير على مكونات المخيال السياسي وتعدله نحو المشاركة والديمقراطية والعمل الجماعي ونبذ الشخصانية والفردية بمعناهما السلبي. وسيكون هناك صراعٌ مستمر بين التوجه الديمقراطي والتوجه المعاكس، وسيكون الفيصل هو مدى اتفاق جميع فئات المجتمع على أولوية الديمقراطية.

ومن دون هذا الوفاق أو الاتفاق العام على ضرورة الديمقراطية، فسوف يظل المجتمع منقسماً على نفسه على محور أو أكثر من محاور العقائدية أو الإقليمية أو المصلحية أو الطائفية أو غير ذلك. ومهما اختلفت وسائل التثقيف والتدريب

السياسي وتعددت، يجب أن يكون هناك توجه عام لدى جميع التنظيمات السياسية الاجتماعية الاقتصادية نحو قيام الجماعة أو المجتمع بتحمل مسؤولياتهم في الشأن العام والقرار العام، ونبذ الاعتماد على أوهام الفرد العظيم المنقذ الذي يريح الجماعة من عناء البحث والتفكير والحوار لفترة طويلة، لتستفيق بعد ذلك على واقع مر من الاستبداد وتبديد الثروات العامة والقرارات الفردية الخاطئة التي كلّفت المجتمع أو الجماعات تكاليف جسيمة. يجب محاربة ثقافة «عظمة المنقذ الفرد»، إلى ثقافة «عظمة الجماعة» أو عظمة العمل الجماعي المتمثل في المشاركة والديمقراطية.



مقدمـــــــــة
الأهــداف، الفرضيــات، المنهجيـــة، الإشكاليــات

تمهيــد

يبحث هذا الكتاب في مفهوم القيادة السياسية عند العرب وعلاقة ذلك بالديمقراطية، وذلك باستعمال مفاهيم النمط النبوي ـ الخليفي، وهو نمط يحاول الكتاب إظهار عموميته في فهم عملية القيادة العربية (السياسية بشكلٍ خاص) في الماضي والحاضر.

بدأت فكرة هذا الكتاب كمشروع أطروحة دكتوراه الفلسفة في الإدارة العامة عام ١٩٧١ في جامعة ولاية نيويورك في ألباني (State University of New York at Albany)، وقد أنجزت رسالة الدكتوراه في العام التالي (عام ١٩٧٢). وقد كان أهم منجزات رسالة الدكتوراه تطوير «النمط النبوي ـ الخليفي» لتفسير حركية القيادة السياسية العربية، وهو نموذج جديد أو نظرية جديدة من تطوير المؤلف، وقد قام المؤلف بعد ذلك بسنوات عدة بمشاركة بعض الزملاء الباحثين بدراسات ميدانية للتحقق من توافر عناصر النمط، وقد نشرت تلك الدراسات كما سوف نبينه في **الفصل الثاني** من هذا الكتاب.

وقد مرت عشر سنوات حتى ظهرت الرسالة بمعظم فصولها على شكل مذكرات مطبوعة باللغة العربية وزعت على نطاق محدود عام ١٩٨٢ تحت عنوان: **النمط النبوي الخليفي: نظرية لفهم القيادة عند العرب**. ومنذ ذلك الحين وأنا أحاول انتهاز الفرصة لتطوير الفكرة وتوسيعها وتعميقها لتعكس اطلاعاتي على المجالات المختلفة التي تتجلى فيها النظرية (النمط) التي طورتها أثناء كتابة رسالة الدكتوراه. فقد رأيت أن تراث الخلافة والإمامة عند السنة والشيعة ونظريات الفلاسفة المسلمين وكتابات المفكرين في تراثنا الممتد قروناً عديدة، كذلك الأدب

والشعر، كل هذه الأفكار وغيرها، تزودنا بتربة خصبة لفحص النظرية/ النموذج. ورأيت كذلك الأهمية القصوى لربط أفكار النمط/ النظرية بالديمقراطية في العصر الحاضر. ورأيت أيضاً أن الحالات المعاصرة التي استشهدت بها مرت بها أحداث جديدة وأصبحت بحاجة إلى متابعة. ولذلك فرّغت نفسي للكتابة لمدة أكثر من ثلاث سنوات. وقد أثمر هذا التفرغ، فقد أضفت أحد عشر فصلاً جديداً بما فيها أربعة فصول عن الديمقراطية وعلاقتها بالنمط، وحدث تعميق وتوسع ومعاصرة للفصول السبعة الأخرى، عدا عن التطوير الخاص بالفصل المتضمن الشرح التجريدي النظري للنمط/ النظرية (المقصود بالتجريدي هنا خلو الشرح من الحالات التوضيحية الموسعة، وهذا ما تقدمه سائر الفصول).

١ ـ أهداف الدراسة

الهدف العام للدراسة هو تفسير حركية القيادة السياسية العربية ووضع نظرية عامة لها أو نموذج فكري بنائي يوضح محركاتها أو عناصرها الرئيسية ويربط بين تلك المحركات والعناصر ويبين نتائجها الاجتماعية والسياسية. وبشكل أكثر تفصيلاً، تهدف الدراسة إلى تحقيق الأهداف التالية.

أ ـ تحديد العوامل أو العناصر التي تشكل عملية القيادة السياسية العربية أو تؤثر فيها، بما في ذلك العوامل الثقافية.

ب ـ البحث عن مدى استمرارية وعمومية نمطية معينة في عملية القيادة السياسية برغم تغير المراحل التاريخية.

ج ـ معرفة دور العقائد في التأثير على العملية السياسية ونمطيتها (إن وجدت النمطية)، أي تأثير العقائد على سلوك القيادة السياسية.

د ـ معرفة نتائج وجود نمطية معينة في عملية القيادة السياسية على المجتمع.

هـ ـ تحديد معنى الديمقراطية في النظام السياسي، ومعرفة جوانب قوتها وضعفها وشروط تطبيقها ونجاحها.

و ـ معرفة مضامين النمطية في القيادة السياسية بالنسبة إلى تطبيق الديمقراطية، أي مدى استعداد المجتمع العربي لتقبل الديمقراطية على ضوء وجود النمطية.

٢ ـ فرضيات الدراسة

أ ـ تسيطر على عملية القيادة السياسية العربية نمطية معينة نسميها «النمط النبوي ـ الخليفي» أو «النمط الزعامي ـ السلطوي»، وهي مستمرة بغضّ النظر عن

عقيدة المجموعة أو الفترة الزمنية التي تعيشها. هذه النمطية هي ظاهرة عامة بغضّ النظر عن الزمان والمكان.

ب ـ منشأ العناصر الأساسية لهذه النمطية اجتماعي ثقافي وهي أربعة عناصر: الشخصانية أو الذاتية، الفردية، اللامؤسسية، والاستعداد لتقبل الرجل العظيم. ويوجد شرحٌ وافٍ لهذه العناصر في الفصل الثاني حيث يتم تناول النمط بشكل تفصيلي. ويمكن تفصيل هذه الفرضية الرئيسية إلى فرضيات فرعية أربع هي:

ـ تتصف القيادة العربية بالشخصانية وهي مكتسبة من المجتمع.

ـ تتصف القيادة العربية بالفردية وهي مكتسبة من المجتمع.

ـ تتصف القيادة العربية باللامؤسسية وهي نتيجة لتضافر الشخصانية والفردية.

ـ يتصف المجتمع العربي بدرجة عالية من الاستعداد لتقبل الرجل العظيم، وهو استعداد مرتبط بمثلث العناصر الثلاثة السابقة ارتباطاً وثيقاً.

ج ـ دور العقائد في التأثير على استمرارية النمطية المذكورة أو تعديلها دور ضعيف، أي إن استمرارية النمط أقوى من تأثير العقائد.

د ـ يشكل النمط النبوي ـ الخليفي بمجموع عناصره وحركيته المخيال السياسي العربي، وهو بصفته خاصية للمجتمع، غير محصور في الممارسات السياسية للقيادات، بل هو أيضاً متمثل في ما يشكل النظرية السياسية للقيادة في الثقافة العربية. فهو يمثل الوحدة بين النظرية السياسية والممارسة الفعلية للقيادة. أي إن عناصره متوافرة في الممارسة السياسية كما هي في التفكير السياسي العربي.

هـ ـ هنالك نتائج سلبية لاستمرارية هذه النمطية، من أهمها ضعف استعداد المجتمع العربي للديمقراطية. وبصيغة أخرى، هنالك تعارض كبير بين ما يفرضه النمط النبوي-الخليفي من سلوك وما تتطلبه الديمقراطية من شروط وسلوك ونتائج.

٣ ـ إطار الدراسة ومنهجيتها

محور هذه الدراسة فكرة «النمط النبوي-الخليفي» أو «الزعامي ـ السلطوي»، وهو نموذج فكري تحليلي (Analytical Model) يحدد عناصر معينة ذات صلة وثيقة بظاهرة قابلة للدراسة، ويحدد العلاقات بين تلك العناصر في ما بينها من جهة، وبينها وبين الظاهرة من جهة أخرى، بحيث يؤدي هذا الربط إلى فهم الظاهرة وتفسير سلوكها، وربما إلى التنبؤ والتحكم بها. والنمط، بمعنى النموذج الفكري التحليلي، يقع ضمن إطار منهجية «بناء النماذج» أو (Model Building)، وأقرب مثل

على بناء النماذج نموذج البيروقراطية أو (Bureaucracy) الذي طوره ماكس فيبر (Max Weber) بناء على دراسة تاريخية مقارنة للنظم الإدارية المختلفة في التاريخ. وقد تطورت منهجية بناء النماذج في العصر الحديث وأصبحت أكثر تعقيداً من نموذج البيروقراطية لماكس فيبر؛ فهناك نماذج كمية تتحدد العلاقات والنتائج فيها بنسبٍ وأرقام دقيقة أو احتمالية، ونماذج نوعية تحليلية يصعب تحديد العلاقات والنتائج فيها بطريقة كمية. وتستعمل النماذج الكمية في عالم المادة كالفيزياء والهندسة، بينما تستعمل النماذج النوعية والتحليلية في دراسة الظواهر الاجتماعية كظاهرة القيادة السياسية.

ومن هذا المنظور يمكن اعتبار النمط النبوي ـ الخليفي نظرية وليس مجرد نموذج؛ فالنظرية هي نص يحاول تفسير العلاقة الثابتة أو شبه الثابتة بين متغيرات مستقلة ومتغيرات تابعة بهدف الفهم والتفسير والتنبؤ، وهنا يلتقي مفهوم النموذج أو النمط ومفهوم النظرية. ويمكن القول إن الدراسات العلمية تهدف إجمالاً إلى أربعة أهداف: فهم الظاهرة وتفسيرها والتنبؤ بسلوكها والتحكم بها. وبالمعنى نفسه تهدف النظريات من اجتماعية وطبيعية إلى الأهداف نفسها.

كيف يتكون النمط أو النموذج الفكري لدى المفكر أو المحلل؟ في البداية يكون لدى المفكر تعامل مع الظاهرة من خلال القراءات والدراسات للماضي والحاضر، أو التعايش مع الأحداث والمراقبة المستمرة لها والتفاعل معها، بحيث تتكون لديه رؤية معينة حول ما يحرك الظاهرة ويتحكم بها من عوامل، ثم الوصول إلى فرضيات حول تلك العلاقات، وتصوير تلك العلاقات بصورة شبه هندسية فيها الأشكال والخطوط التي تدل على التأثير والتأثير المتبادل وما إلى ذلك. ونستطيع أن نسمي هذه المرحلة بالمرحلة الاستقرائية حيث يصل المفكر إلى استنتاجات معينة نتيجة لعملية التحليل التي أشرنا إليها.

بعد ذلك تأتي مرحلة «الإثبات» إن صح التعبير. والإثبات هنا ليس إثباتاً ميدانياً أو إحصائياً أو مخبرياً، بل هو إثبات أن للنمط قدرة معقولة (Plausibility) بدرجة جيدة أو أكثر على تحقيق الفهم والتفسير والتنبؤ، أو إثبات أنه أقدر من غيره من نماذج التفكير أو «النظريات» على تحقيق تلك الغايات. والإثبات هنا يعتمد على تفسير الأحداث والأقوال والمواقف والأطر الفكرية والعقيدية للأطراف المعنية. وقد ينظر لهذه المرحلة على أنها مرحلة إسقاط، إي إسقاط النموذج أو النظرية على الأحداث والوقائع، ولكننا نتجنب الإسقاط لأنه قد يدل على شيء من التلفيق، فهي مرحلة «الإثبات» اعتماداً على الأحداث والأقوال والمواقف. وبالنسبة إلى منهجية الإثبات التي اتبعناها للنمط النبوي ـ الخليفي، فهي منهجية التحليل الفكري التاريخي المعتمد

على الأحداث المتعلقة بالحالة ومواقف وأقوال وكتابات الأطراف ذات العلاقة، مع التركيز على الجانب الفكري والعقيدي في موضوع القيادة، أي المفاهيم العقائدية التي تشكل الإطار الثقافي (الحضاري) أو الفكري، وبخاصة مفاهيم القيادة، لمجموعات «اللاعبين» أو «الممثلين» في العلاقة المعينة. فدراسة هذا الجانب العقائدي تساعدنا على ملاحظة مدى التطابق معه أو الانحراف عنه، وتفسير أسباب التطابق أو الانحراف. ولا يكون «الإثبات» في النماذج النوعية التحليلية كالإثبات المخبري (في المختبرات) أو الهندسي كما يحدث في الهندسة الإقليدية، ولكنه «إثبات» يعتمد على القوة في الفهم والتفسير والتنبؤ بسلوك الظاهرة.

والمقصود «باللاعبين» أو «الممثلين» الأطراف الفاعلون في عملية القيادة، وهم الأطراف التالية:

ـ القادة القائمون بدور القيادة.

ـ المنافسون والطامحون إلى القيادة والمعارضون للقيادة القائمة.

ـ التيارات السياسية والاجتماعية والقوى الضاغطة في عملية القيادة المتضمنة تنشئة القيادات واختيارها وحل مشكلات الصراع حولها.

ـ مؤسسات التنشئة التربوية والاجتماعية والسياسية (كالمدارس والجامعات ومؤسسات العمل المدني.. الخ).

ـ الأتباع أو عامة الأعضاء في كل جانب: القيادة القائمة، والقيادات المنافسة والمعارضة، الخ.

ـ المراقبون والمحللون للأحداث.

إن هذه الأطراف تمثل حلقة متكاملة أو نظاماً متكاملاً في أي وضع قيادي. ولا يمكن أن يؤخذ سلوك طرف منها من دون الأطراف الأخرى، فكل منها مؤثر ومتأثر. ولذلك فإن «الحقائق» التي سوف نستشهد بها في الاستدلال على النمط النبوي ـ الخليفي تتعلق بالأحداث وبسلوك أو تصرف أو قول لواحدٍ أو أكثر من هذه الأطراف. أي أن كل طرف من أطراف العلاقة هو مصدر للمعلومات أو المشاهدات بالنسبة إلى العلاقة القيادية المعينة، مع إبراز الجانب الفكري العقائدي في مفهوم القيادة.

أما بالنسبة إلى التوثيق، فكما هو معلوم، هنالك أكثر من طريقة لتوثيق الاستشهاد بأفكار وآراء الآخرين. ففي الطريقة التقليدية تثبت الإشارة إلى كل مرجع في ذيل الصفحة التي يتم فيها الاستشهاد مع المعلومات الكاملة عن المرجع في أول

مرة يذكر فيها المرجع، مع ضرورة ذكر الصفحات التي تتضمن الفكرة المشار إليها. وفي هذه الطريقة تحمل الإشارة رقماً متسلسلاً يظهر على آخر الجملة وفي ذيل الصفحة. وكلما حدث تعديل أو إضافة لا بد من تعديل رقم الإشارة وموقعها. أما الطريقة التي اتبعناها فهي تعتمد على إظهار المعلومات المختصرة الخاصة بالاستشهاد بين قوسين ضمن المتن وفي الموقع الذي تذكر فيه الفكرة أو الاقتباس، وليس في ذيل الصفحة. ولا تتضمن الإشارة سوى اسم المؤلف وسنة النشر وصفحات المصدر أو المرجع.

وفي هذه الطريقة يتم الاهتمام بقائمة المراجع بحيث تذكر سنة النشر فوراً بعد اسم المؤلف لتسهل للقارئ الرجوع إلى تفاصيل المصدر إن أراد ذلك. ومن أهم ميزات هذه الطريقة أنها تسهل عملية التعديل المستمرة في المؤلف ولا تحتاج الاستشهادات إلى أرقام متسلسلة أو نقلها من ذيل صفحة إلى صفحة أخرى كلما حدث تعديل. وفي حال تكرار ذكر المصدر أو المرجع، ففي الطريقتين يتم استعمال المصطلحات نفسها. وقد استعملنا المصطلحات التالية لتدل على المعاني المحددة لها:

المصدر نفسه، أو م.ن.، أو Ibid. = آخر مصدر تمت الإشارة إليه.

مصدر سابق، أو م.س.، أو Op.Cit. = مصدر سبق ذكره.

٤ ـ إشكاليات الدراسة

لتقدير إشكاليات الكتابة عن القيادة السياسية العربية في إطارها التاريخي الثقافي الواسع، لا بد من إدراك اتساع الخارطة الفكرية التي تنتمي إليها فكرة القيادة السياسية. فالقيادة السياسية هي جزء من:

ـ المخيال السياسي العربي، وهو مجموعة الأفكار والأحداث والقيم التي تؤثر في التفكير السياسي للمجموعة البشرية وتقرر تفضيلات المجموعة واتجاهاتها في تفسير الأحداث والنظم السياسية وتقييم القيادات السياسية. ونجد المخيال السياسي في الأدب والشعر والقصة والأمثال الشعبية، بالإضافة إلى الكتابات المخصصة لبحث الفكر السياسي.

ـ الفكر السياسي العربي الذي يعالج القضايا الأساسية في التنظيم السياسي ويتضمن ذلك شكل السلطة السياسية في المجتمع والطرق المشروعة وغير المشروعة في الوصول إلى السلطة ومفهوم المعارضة وأشكال المشاركة السياسية وتقسيم السلطات والعلاقات بينها، وما شابه ذلك. وكل ذلك موجود في فكر الخلافة والإمامة كما عبر عنه الفقهاء الأئمة في كتب الإمامة والأحكام السلطانية، وفي

كتابات الكتَّاب حول الآداب السلطانية، وفي كتابات الفلاسفة والمفكرين والمؤرخين.

ـ التاريخ السياسي العربي الذي يعكس الممارسات القيادية أو نمط أو أنماط القيادة السياسية من الناحية الواقعية.

وبسبب هذا الترابط بين القيادة السياسية والأفكار الأخرى، فإن القارئ سوف يرى أن الدراسة هي دراسة في الفكر السياسي وفي المخيال السياسي العربي كما أنها دراسة في القيادة. ولأن الدراسة تفترض استمرارية تاريخية لنمطية معينة ولا تنحصر بزمن معين من تاريخ العرب أو مكان معين من وجودهم، فقد تطلب هذا اطلاعاً على تاريخ العرب وثقافتهم وفكرهم السياسي، كما تطلب اطلاعاً على الفكر العربي السياسي المعاصر وعلى نماذج قيادية معاصرة بعضها في نظم الحكم القائمة وبعضها في الحركات والأحزاب السياسية. وبهذا الاتساع في الاهتمام، فقد واجهتنا بعض المشاكل، من أهمها:

أ ـ كثرة المشاهدات والأحداث والحركات التي تمتد على قرون من الزمن وعلى نطاق جغرافي يشمل العالم العربي بأكمله، ولذلك كان لا بد من الانتقائية والتركيز على مشاهدات ومصادر وأحداث وحركات بارزة في الحاضر والماضي. ولا يمكن أن تغطي الدراسة التاريخ بتفاصيله. وبما أن مهمتنا ريادية ومحاولة جديدة غير مسبوقة، بمعنى محاولة وضع نظرية عامة عن القيادة السياسية العربية، وبما أن أفقيها الزماني والمكاني من السعة بدرجة تجعل من الصعب الإحاطة بجميع التفاصيل، فيجب أن لا نتوقع أن تكون دراسة تاريخية أو جغرافية متسلسلة. فهي ليست دراسة في التاريخ والجغرافيا ولكنها دراسة في الثقافة السياسية العربية أو المخيال السياسي العربي.

ب ـ كثرة المراجع والمصادر التي يمكن الرجوع إليها نظرياً، من جهة، والاستحالة العملية للرجوع إليها جميعاً، من جهة أخرى. نقصد أن المراجع والمصادر التي يمكن الرجوع إليها نظرياً كثيرة ولكنها متناثرة في أرجاء العالم، ولا يمكن الرجوع إليها جميعها في مكان واحد لأن ذلك يحتاج إلى السفر الكثير والتنقل والوقت الكثير. فالانتقائية في المراجع والمصادر هنا مفروضة من الناحية العملية. وكان من نتائج هذه المحدودية الاكتفاء أحيانا بالاعتماد على المصادر الثانوية طالما أنها توثق المعلومة الصحيحة، مع ملاحظة أن الدراسة اعتمدت في الكثير من تحليلاتها على المصادر الأولية، وبخاصة في الحالات المعاصرة والفكر السياسي المعاصر.

ج ـ إن جزءاً كبيراً من الدراسة اعتمد على كتابات مفكرين آخرين أو دراسات قام بها علماء أو دارسون مرموقون يوثقون جانباً أو أكثر من جوانب الظاهرة موضوع

الدراسة «القيادة»، وكان لا بد لإعطاء الصورة الدقيقة من الاستشهادات الطويلة نسبياً لتحليل محتوى ومضامين تلك الدراسات بالنسبة إلى الظاهرة. من الأمثلة على ذلك تحليلات الفقهاء والعلماء والفلاسفة القدماء حول الخلافة والإمامة والشورى، والدراسات المعاصرة حول الشورى والديمقراطية وأفكار وممارسات الأحزاب والحركات السياسية. في كل هذه الجوانب لم يكن الاختصار الشديد ليحقق المطلوب من توضيح الفكرة ومضامينها بالنسبة إلى النظرية أو النموذج المقترح. ولذلك تبدو الاستشهادات طويلة نسبياً، ولكن المبرر هو تحليل المضمون والمحتوى للوصول إلى النتائج التي تؤدي إليها تلك الاستشهادات. كما أن من الإنصاف عرض فكرة المفكر أو الحركة متكاملة لتستطيع إخضاعها للتحليل والنقد.

د ـ إشكالية «التنظير» في الفكر الاجتماعي أو العلوم الاجتماعية، بمعنى وضع نظرية تفسر ظاهرة اجتماعية معينة، وهي هنا، باصطلاح آخر، إشكالية «بناء النماذج»، كما أوضحنا قبل قليل. فبناء النظريات أو النماذج التحليلية في العلوم الاجتماعية لا يمكن أن يماثل تماماً بناء النظريات أو النماذج في العلوم الطبيعية، وبخاصة من جهة «الإثبات». والقارئ الذي يبحث عن إثباتٍ رياضي للنظرية المطروحة هنا سوف يفتقد المتعة الفكرية المتوخاة. وقد أوضحنا المقصود بـ «الإثبات» في مجال العلوم الاجتماعية. ومن هذه الناحية نرى أن هذه الدراسة تفتح المجال للدارسين والمهتمين بتقصي الظاهرة المدروسة وإظهار المزيد من الإثبات أو الدحض للنظرية المطروحة. ولا بد من الإشارة هنا إلى أن هذه الإشكالية هي جزء من الإشكالية المعروفة في منهجية البحث في العلوم الاجتماعية في العالم.

وتتلخص الإشكالية العامة في الصراع المعروف بين بعض أتباع المنهجية السلوكية (Behavioralism) السائدة في الولايات المتحدة، والتي تتلخص بتبني منهجية العلوم الطبيعية والتأكيد على التجريب والمشاهدة المباشرة والدراسات الميدانية للظاهرة ولا تقبل نتائج خارج هذا الإطار، واتباع منهجية التنظير أو وضع النظريات أو النماذج النظرية التي تعتمد على التجريد الفكري للظاهرة وتحديد المتغيرات المستقلة والمتغيرات التابعة والعلاقات السببية في ما بينها، ثم إثبات أن تلك العلاقات صحيحة بقدر ما تساعد على فهم الظاهرة وتفسيرها كحد أدنى، ثم التنبؤ والتحكم بها كحد أعلى. وبالدرجة نفسها من الأهمية إدراك أن لكل من المنهجيتين نقاط قوتها ونقاط ضعفها. فالمنهجية السلوكية تجزئ الظاهرة لتصبح قابلة للدراسة وتعطي نتائج تبدو أنها كمية إحصائية فيها درجة عالية من الصدقية الظاهرية. ولكنها، في الوقت ذاته، لا تعطي ضماناً بأن إعادة الدراسة بالمنهجية نفسها بواسطة باحثين آخرين سوف تؤدي إلى النتائج نفسها. والأمثلة على النتائج المتناقضة من هذا القبيل تملأ المجلات

العلمية والكتب التي تبحث في العلوم الاجتماعية. ومن المعروف أيضاً أن اتباع المنهجية السلوكية قد أدى إلى فقر العلوم الاجتماعية النسبي في مجال النظريات العامة في العقود التي تلت اتباع المنهجية السلوكية. فمنهجية التنظير تتناول الظواهر الاجتماعية بشمولية تمتد في الزمان والمكان بدرجة يصعب فيها حصر الظاهرة بالدراسة السلوكية الميدانية المخبرية التجريبية. وهنا تأتي المنهجية السلوكية وتتناول أجزاء من الظاهرة وتخضعها للدراسة السلوكية وتعزز أو تنقض ما جاءت به النظرية. فالمهم في كل ذلك أن المنهجيتين مقبولتان ولكل منهما إسهاماتها المهمة ويجب اعتبار أن كلاً منهما تكمل الأخرى.

وسوف نظهر قدرة النمط على فهم وتفسير الأحداث التاريخية المهمة والحاسمة التي شكلت العلاقات القيادية ورسمت معالمها، وفهم وتفسير نظام الخلافة وما ارتبط به من فكر حول الحكم والقيادة السياسية، وهذا يشمل آراء الفقهاء في الخلافة والقيادة وآراء الفلاسفة كذلك. وسوف نعرض كذلك لبعض معالم الفكر الاجتماعي السياسي العربي المعاصر ونستشف منها ملامح النمط، ثم ندرس ست حالات قيادية في العالم العربي عاش معظمها في النصف الثاني من القرن العشرين، ونحللها من منظور النمط الزعامي السلطوي. أما بالنسبة إلى أية حالة أخرى معاصرة ومستمرة، فيستطيع الباحثون الآخرون أن يدرسوها ليحققوا درجة معينة من التنبؤ بسلوك تلك الحالة، بالإضافة إلى الفهم والتفسير. أما التحكم فهو يرجع إلى القوى الفاعلة ولأصحاب القرار الذين يرغبون في إحداث تغيير ما في العلاقات القيادية في الحالة المعنية (كمجتمع، أو منظمة.. الخ.). وأخيراً، سوف نظهر أن الاستعداد التاريخي عند العرب لعناصر النمط النبوي ـ الخليفي يتعارض مع متطلبات الديمقراطية وتطبيقها في الوطن العربي.

٥ ـ أهمية الدراسة وجدواها

تعالج الدراسة قضية من أهم القضايا التي تهم الوطن العربي في العصر الحالي، والتي شغلت تاريخ العرب بأكمله، وهي قضية القيادة السياسية وما يرتبط بها من تنظيم الحكم ومدى استعداد العرب للديمقراطية. فقد قيل سابقاً إنه ما من قضية هدرت من أجلها دماء في ما بين المسلمين والعرب كقضية الخلافة، أي الحكم والقيادة السياسية. وقد كان القرن العشرون الماضي مسرحاً لمحاولات وتجارب عربية متعددة في المجالات العقائدية والتنظيم السياسي والمحاولات التنموية المختلفة. وفي كل الحالات كانت مفاهيم القيادة وسلوكها في محور أسباب الفشل والنجاح، إن وجد النجاح. واليوم يواجه العرب في جميع أقطارهم حرباً منظمة على وجودهم وحضارتهم وتراثهم، بالإضافة إلى تحديات الفقر والبطالة وازدياد فجوة التخلف في

معظم مناحي الحياة، في ظل العولمة الشاملة التي تمس كل فرد وكل جماعة وكل مجتمع. وكل هذه الظروف تطرح بقوة أهمية القيادة السياسية والتنظيم السياسي الذي يتبناه المجتمع لمواجهة التحديات والمسؤوليات الخطيرة، فلا توجد قضية أخطر وأجل من قضية القيادة السياسية والتنظيم السياسي في العصر الحديث. وتفتقر الساحة الفكرية العربية إلى النظريات العامة من هذا النوع.

هذا بشكل عام، وبشكل أكثر اقتراباً، فإن الدراسة تطرح فكرة جديدة أو نظرية جديدة تحاول تفسير تراثنا في الفكر السياسي والقيادة السياسية وتأثير ذلك التراث على سلوكنا السياسي الحالي، سواء كنا نتحدث عن القيادة في نظم الحكم أو في منظماتنا الأخرى. فقد آن الأوان لأن نتجاوز الدراسة الفردية للقيادات في التاريخ ونصل إلى تعميمات عملية تفيدنا في فهم سلوكنا السياسي ونستعد لما هو أفضل، أي أن نرى العموميات المشتركة التي تحركنا كعرب. فالدراسة رؤية جديدة تحاول الفهم والتفسير في الحد الأدنى، وتتيح المجال للتنبؤ والتحكم إن وجدت النيّات للتحكم نحو الأفضل. ونحن بحاجة إلى كل ذلك لمواجهة التحديات المشار إليها.

٦ ـ خطة الكتاب

ويمكن تبسيط خطة الكتاب بأنها تتكون من أربع مراحل أو خطوات هي: **الخطوة الأولى**، وهي توضيح النمط النبوي ـ الخليفي (الزعامي ـ السلطوي) ضمن الإطار النظري لمفاهيم القيادة وضمن الإطار التاريخي الثقافي الذي تكون فيه النمط (الباب الأول) وقد أسمينا هذا **القسم التأصيل النظري والتاريخي للنمط النبوي ـ الخليفي**. وهذا يتضمن توسيعاً وتعميقاً للفرضيات التي أشرنا إليها مع إظهار الإطار التاريخي الثقافي السياسي الذي نشأ فيه النمط. **الخطوة الثانية**، هي استكشاف تجليات النمط في تراث الإمامة والخلافة والفلسفة الإسلامية (القسم الثاني). **الخطوة الثالثة**، هي استكشاف تجليات النمط في بعض الحالات والنظم المعاصرة (القسم الثالث). **والخطوة الرابعة**، هي تعريف الديمقراطية وشروطها ومزاياها وعيوبها والرجوع إلى مفاهيم القيادة السياسية العربية المعاصرة وبعض الكتابات المهمة حولها، ومحاولة معرفة مدى استعداد العرب للديمقراطية بافتراض هيمنة النمط النبوي ـ الخليفي (القسم الرابع).

وانسجاماً مع خطة الكتاب المذكورة يتكون الكتاب من أربعة أقسام تشتمل على (١٩) تسعة عشر فصلاً. وتفصيلاً لما يحتويه كل قسم وفصوله نقول في البداية وفي **القسم الأول** المتضمن (الفصول: الأول والثاني والثالث)، قدمنا إطاراً نظرياً شاملاً لمفاهيم القيادة (الفصل الأول)، وبعد أن شرحنا النمط النبوي الخليفي بالمعنى

التجريدي (الفصل الثاني)، أظهرنا الإطار الفكري العقائدي والعملي التاريخي الذي تبلور فيه النمط الزعامي ـ السلطوي أو النبوي ـ الخليفي (الفصل الثالث). ففي الفصل الثاني شرحنا مفهوم النمط النبوي ـ الخليفي، وبينا أنه يتكون من عناصر أربعة ونمطين فرعيين. العناصر الأربعة هي: الذاتية (الشخصانية)، والفردية، واللامؤسسية، والاستعداد لتقبل الرجل العظيم. وهي العناصر التي تكوّن العلاقة القيادية العربية كما يعرضها النمط. والنمطان الفرعيان هما النمط النبوي (الزعامي، الكاريزمي)، والنمط الخليفي (السلطوي).

وقد بينًا في آخر الفصل الثاني أن النمط يصلح كنظرية عامة لمختلف المجتمعات، وليس فقط للعرب، من حيث العلاقة الطردية بين الشخصانية والفردية من جهة، واللامؤسسية وتوقع الرجل العظيم من جهة أُخرى. وفي الفصل الثالث بينًا أن أهم مقومات فترة النشوء والتبلور كانت الممارسات القيادية التي سادت الحياة العربية قبل الإسلام، والدور التاريخي للنبي محمد (ﷺ) كصاحب رسالة زعيم وقائد للأمة، والأفكار الإسلامية عن المجتمع والسلطة، والتجارب القيادية منذ وفاة النبي (ﷺ) حتى بداية العصر الأموي. وقد اتضح لنا أن تلك الفترة أظهرت بوضوح عناصر النمط الأربعة (الذاتية، والفردية، واللامؤسسية، وأهمية الرجل العظيم)، وأكدت استمرارية هذه العناصر في حياة العرب، على الرغم من دخول مبادئ جديدة للسلوك من خلال النهج الجديد (الإسلام) الذي جاء به الرسول (ﷺ)، تلك المبادئ التي تؤكد أهمية الجماعة وحل المشكلات بالطرق السلمية، وتذم الصراع الدامي وتجعل نتيجته دخول جهنم للطرفين (المسلمَيْن) المتحاربَيْن.

وفي **القسم الثاني** (الفصول الرابع والخامس والسادس والسابع والثامن)، تناولنا العناصر الفكرية والعقائدية والفلسفية لمفهوم القيادة عند العرب متمثلة في نظام الخلافة نظرياً وعملياً وما كتب عنها من وجهات نظر السنة والشيعة وكبار الفلاسفة المسلمين. وباعتبار أن الشورى في نظرنا هي الفكرة الأصلية المحورية في الخلافة كما عبر عنها القرآن الكريم وممارسات الرسول(ﷺ)، وليس كما وردتنا في شروح الفقهاء، وهي التي تعبّر عن إرادة «الجماعة» أو «المجتمع» أو «الأغلبية العظمى» مقابل «الخليفة» أو «الإمام» أو «السلطان» أو «الحاكم»، فإننا رأينا أن تلك الفكرة العظيمة لم تأخذ حقها تاريخياً من الناحيتين النظرية والعملية. ولذلك فقد أعطيناها اهتماماً كبيراً في الفصلين الرابع والثامن من حيث تأصيلها في العقيدة الإسلامية وعلاقتها بالخليفة أو الإمام من حيث اختياره ومحاسبته وعزله، ومن حيث تطورها في العصر الحالي لتواكب التحديات الاجتماعية والسياسية في مفهوم التنظيم السياسي في العصر الحالي. وخلاصة القول في الفصول الخمسة المكونة للباب الثاني

إننا استخلصنا وجود ملامح النمط الزعامي - السلطوي وتجلياته في الغالب الأعم مما كتب حول نظرية الخلافة والشورى من المرجعيات الثلاث التي رجعنا إليها وهي: فكر السنة، وفكر الشيعة، وفكر الفلاسفة القدامى المسلمين؛ كما أن تلك الملامح كانت واضحة بارزة في السيرة الفعلية لنظام الخلافة تاريخياً، مع ملاحظة وجود توجهات معاصرة لإبراز دور الجماعة بالتأكيد على وجوب الشورى وإلزاميتها عند عدد متزايد من المفكرين الإسلاميين.

وفي **القسم الثالث** المتضمن ستة فصول (من التاسع إلى الرابع عشر) تناولنا ست حالات قيادية عاش معظمها في النصف الثاني من القرن العشرين (والبعض قبل ذلك)، وقد صنفناها إلى ثلاث مجموعات تتألف كل مجموعة من حالتين هي:

- حالتان لزعامة فردية كاريزمية في رئاسة الدولة: جمال عبد الناصر والحبيب بورقيبة.

- حالتان لزعامة فردية كاريزمية في حركتين كاريزميتين، هما حركة الإخوان المسلمين وحركة الحزب السوري القومي الاجتماعي.

- حالتان لحركتين كارزميتين لم تتوافر فيهما القيادة الكاريزمية هما حزب البعث العربي الاشتراكي وحركة التحرير الفلسطيني (بمعناها الواسع).

ولا بد من توضيح أهمية اختيار هذه الحالات ومدى أهليتها لتمثيل المجموع العربي ولتمكين الباحث من التعميم على المجموع العربي بدرجة معقولة. فمن الملاحظ أن الحالات لا تتضمن أية حالة من الأنظمة الوراثية التقليدية من حيث نظام القيادة السياسية. وفي رأينا أن إثبات عناصر النمط النبوي الخليفي بشقيه أو نموذجيه في الحالات الوراثية التقليدية أسهل نسبياً من الحالات التي حملت لواء التجديد والتغيير في المجتمع العربي الكبير. فالحالات التي اخترناها، وعلى الرغم من الدرجة العليا من التنوع والاختلاف في عقائدها، تشترك في صفة مهمة، وهي أنها جميعاً حالات رسمت لنفسها أهدافاً كبرى في تغيير المجتمع الذي عاشت فيه تغييراً جذرياً، وكان من سمات ذلك التغيير أن يشمل تطويراً في مفاهيم القيادة السياسية والتنظيم السياسي.

ومع تلك الأهداف التغييرية الكبرى، ومع اختلاف تلك القوى السياسية في عقائدها من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار، **فإنها لم تستطع أن تخرج عن الإطار التقليدي والممارسات التقليدية**. ومن هنا تكتسب هذه الحالات قوتها التمثيلية. فهي **أولاً**، حركات أساسية وبارزة في المجتمع العربي وليست حركات جانبية أو هامشية. وهي **ثانياً**، حركات تغيير بذلت الكثير في سبيل التغيير بحسب وجهة نظرها ومعتقداتها. وهي **ثالثاً** وأخيراً، تغطي اهتمامات قطاعات واسعة من المجتمع العربي

لفترات طويلة من الزمن. ولا بد من الإشارة هنا إلى أن أحد الدارسين قد طبق مفاهيم النمط على حالة من الحالات التقليدية الوراثية واستخلص نتائج ذات مغزى.

ومن دون الدخول في التفاصيل هنا لضيق المجال، نكتفي بالقول إن الحالات الست المذكورة أثبتت وجود عناصر النمط الزعامي السلطوي بدرجات متفاوتة ومهمة في الوقت نفسه. **ومن الأهمية بالدرجة نفسها أن الأيديولوجيات أو العقائد الفكرية التي كانت تحرك كل حالة من الحالات المذكورة لم تكن كافية لإظهار الفرق في حركية القيادة أو ديناميتها**، وهذا يعزز ما يتنبأ به النمط الزعامي ـ السلطوي. **ففي كل الحالات كان الفرد القائد الزعيم (نبوياً كاريزمياً كان أم خليفياً سلطوياً) هو الذي يعمل الفرق في العلاقات القيادية، وليست العقيدة، مع الأخذ بعين الاعتبار وجود استثناءات محدودة.**

وفي **القسم الرابع** الذي يتضمن خمسة فصول (الفصل الخامس عشر حتى الفصل التاسع عشر) نحاول معرفة علاقة النمط النبوي-الخليفي بالديمقراطية، أو مضامين الاستعداد العربي لعناصر النمط والاستعداد للديمقراطية. قدمنا في البداية في الفصل (الخامس عشر) عرضاً للفكرة الديمقراطية من حيث مفهومها وخصائصها وشروطها ونقدها ومزاياها، وما تشتمل عليه من معانٍ ومؤسسات ومبادئ وقيم ومتطلبات لنجاحها. وفي الفصل (السادس عشر) ناقشنا فكرة وجود ديمقراطية عربية إسلامية، ومواقف القوى والأحزاب والحركات السياسية من الديمقراطية. وفي الفصل (السابع عشر) ناقشنا موضوع الفكر العربي الاجتماعي السياسي والنمط، وأشرنا إلى بعض الأعمال المهمة للمفكرين في هذا المجال، ووجدنا ما يعزز توافر عناصر النمط في جل هذه الأعمال. وفي الفصل (الثامن عشر) حللنا العوائق أمام الديمقراطية في النظام السياسي العربي والمجتمع العربي، وناقشنا بعض الفرضيات حول العرب والديمقراطية والظروف والوسائل التي تساعد المستأثرين بالسلطة على إفشال الديمقراطية في الوطن العربي.

وخلال كل ذلك نحاول أن نتناول الأسئلة المهمة: هل نحتاج كعرب للديمقراطية؟ وهل هي غربيّة وغريبَة عنا؟ وهل هي من منتجات الغرب التي يجب أن نحاربها؟ وهل نحن مهيأون لها؟ وهل من الضروري التخطيط لها وكيف؟ وسوف تتم الإجابة عن هذه الأسئلة من خلال مقارنة متطلباتها وشروطها مع خصائص النمط الزعامي ـ السلطوي ومعرفة مدى الانسجام أو التنافر بين متطلبات الديمقراطية ومعطيات النمط. ونقول هنا باختصار، إننا سوف نبَينّ أن معطيات النمط الزعامي ـ السلطوي تتناقض مع متطلبات الديمقراطية وشروط نجاحها، وإذا أريد للنهج الديمقراطي أن يتجذر وينجح، فلا بد من إحداث تغييرات مهمة في

البُنية الاجتماعية/ السياسية. ونختتم الكتاب بالفصل التاسع عشر لنستخلص أهم النتائج ونستشف رؤية للمستقبل.

٧ ـ تطبيقات نظرية وميدانية حول النمط

ومع أن الدراسة الأصلية المتعلقة بالنمط والحالات التي استند إليها اعتمدت منهجية التحليل الفكري التاريخي، فمنذ أن نشرت الفكرة ظهرت بعض الإشارات النظرية والدراسات الميدانية التي عززت قوة النمط في فهم العلاقات القيادية العربية. فقد نشر مؤلف هذا الكتاب أول دراسة نظرية باللغة الإنكليزية حول الموضوع عام ١٩٨٤[(١)].

ومن الإشارات النظرية في اللغة العربية ما أورده نعيم نصير في كتابه عن القيادة في الإدارة العربية حيث أشار إلى النمط النبوي ـ الخليفي كإحدى النظريات التي تفسر حركية القيادة عند العرب[(٢)]. وفي كتاب **أبجديات علم السياسة**، الذي وضعه مؤلفه ليكون مرجعاً لقراءات أساسية في الفكر السياسي، خصص أحمد جمال ظاهر للنمط النبوي-الخليفي مساحة مهمة تحت عنوان: «السياسة المقارنة وأنظمة الحكم»[(٣)].

وفي كتاب جميل جريسات باللغة الإنكليزية عن إدارة التنمية في الوطن العربي، أشار المؤلف إلى النمط النبوي ـ الخليفي كإحدى النظريات المستخدمة في فهم الإدارة العربية، وأبدى تحفظاته على دور الرجل العظيم في الحياة السياسية المعاصرة التي تجاوزت الرجل العظيم بسبب التوجه الحالي نحو عمل الفريق والمشاركة وأساليب الحفز والدافعية، حيث تصبح القيادة الأوتوقراطية نشازاً في العصر الحالي[(٤)].

أما على مستوى الدراسات الميدانية، التي اختبرت مدى شيوع عناصر النمط النبوي الخليفي في المجتمع العربي، فقد أجريت دراستان على عينات من المجتمع الأردني. قام مؤلف هذا الكتاب بإجراء الدراسة الأولى، وقد تضمنت خمس عينات شملت مديرين من ثلاثة مستويات وطلبة جامعة وموظفين عاديين وأساتذة جامعات، وقد وجدت الدراسة دليلاً قوياً على وجود العناصر الأربعة للنمط النبوي ـ الخليفي،

---

(١) Bashir Khadra, «Leadership, Ideology, and Development in the Middle East,» *Journal of Asian and African Studies*, vol. 19, nos. 3-4 (July-October 1984), pp. 228-239.

(٢) نعيم نصير، **القيادة في الإدارة العربية وموقفها من النظريات المعاصرة والتراث العربي الإسلامي**، سلسلة البحوث والدراسات؛ ٣١٦ (عمان: المنظمة العربية للعلوم الإدارية، ١٩٨٧)، ص ٨٨ ـ ٩١.

(٣) أحمد جمال ظاهر، **أبجديات علم السياسة** (عمان: المؤلف، ١٩٩٤)، ص ٤٣١- ٤٣٥.

(٤) Jamil E. Jreisat, *Politics without Process: Administering Development in the Arab World* (Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers, 1997), p. 177.

فقد كان متوسط الإجابات للعينات الخمس كما يلي: الذاتية ٧١ بالمئة، والفردية ٧٣,٤ بالمئة، واللامؤسسية ٦٦,٨ بالمئة، وأهمية الرجل العظيم ٨٢,٧ بالمئة، أما المعدل العام للعناصر الأربعة فكان ٧٢,٥٢ بالمئة وهذه معدلات مرتفعة وتشير إلى قوة تأثير عناصر النمط(٥).

أما الدراسة الميدانية الثانية فقد أجراها رفعت الفاعوري ومؤلف هذا الكتاب. وقد وجدت الدراسة تعزيزاً قوياً لأثر عناصر النمط النبوي الخليفي الأربعة. وقد اشتمل المقياس المستعمل في هذه الدراسة على ثلاث إجابات: أوافق، لا أوافق، غير متأكد. واستعمل (٨) أسئلة لقياس الذاتية و(٩) أسئلة لقياس الفردية و(٨) أسئلة لقياس اللامؤسسية و(١١) سؤالاً لقياس الاستعداد للرجل العظيم. وكانت النتائج الإجمالية لكل عنصر كما يلي:

نتائج إحدى الدراسات الميدانية حول عناصر النمط النبوي الخليفي

عناصر الدراسة	أوافق بالمئة	لا أوافق بالمئة	غير متأكد	المجموع بالمئة
الذاتية	٥٦	١٥	٢٩	١٠٠
الفردية	٤٢	٣٨	٢٠	١٠٠
اللامؤسسية	٤٦	٣٤	٢٠	١٠٠
أهمية الفرد العظيم	٦١	٢١	١٨	١٠٠

المصـــدر: Refa'at Faouri and Bashir Khadra, «The Ideology of Arab Leadership,» *Humanomics*, vol. 12, no. 4 (November 1996), pp. 49-76.

ونلاحظ من هذه الأرقام ارتفاع المعدل الإجمالي لكل العناصر الأربعة، مع الأخذ بعين الاعتبار أن أهمية الرجل العظيم حظيت بأعلى متوسط إجمالي. وبما أن هذه أرقام إجمالية تشمل كل واحدة منها معدلاً لثمانية أسئلة أو أحد عشر سؤالاً فإنها تخفي تفاصيل مهمة تخص أسئلة معينة في كل عنصر من العناصر الأربعة: (الذاتية، الفردية، اللامؤسسية، أهمية الرجل العظيم). فنلاحظ عموماً أن المستجيبين يميلون للتقدير المرتفع عندما يكون السؤال بصيغة «الآخر» مثل «العرب»، ويميلون للتقدير المنخفض نسبياً إذا كان السؤال بصيغة «الأنا». فالسؤال الذي حصل على أعلى معدل في مؤشرات الذاتية حصل على ٧٤,١ بالمئة كانت صيغته كما يلي: «إذا كان اثنان من

(٥) Bashir Khadra, *Management and Organization Theory in the Arab World*, edited by Abbas Ali (Armonk, NY: M. E. Sharpe, 1990), pp. 37-51.

العرب مشتركين في قرار ما، فإن كلاً منهما يعتقد أنه صاحب الرأي الصائب، ولا يوجد استعداد عند أي منهما للتنازل». والسؤال الذي حصل على أدنى معدل في مؤشرات الذاتية فكانت نسبته ٣٩,٦ بالمئة وكانت صيغته: «إني أجد أن قراراتي دائماً صائبة بغضّ النظر عن النقد الموجه للقرار»، مع الأخذ بعين الاعتبار أن متوسط الإجابات «لا أوافق» كانت ١٤,١٣ بالمئة، وكانت نسبة «غير متأكد» ٢٩,٩٤ بالمئة، أي إن الصيغة الشخصية للسؤال قد تؤثر على تعديل نسبي في الإجابة بسبب الصورة عن الذات التي قد لا تطابق الحقيقة أحياناً. وهنالك مفارقات أخرى في المؤشرات عن العناصر الثلاثة الأخرى.

ومن الجدير بالذكر ملاحظة أن السؤال الذي حظي بأعلى معدل في كل الدراسة، وهو من مؤشرات الاستعداد للرجل العظيم، هو الذي يقول: «تحتاج الأمة العربية إلى قائد عظيم لتحقيق وحدتها وحريتها وتنميتها الاقتصادية»، وقد حصل هذا المؤشر على ٨٠,٨ بالمئة وكانت نسبة غير الموافقين ١٠,٣ بالمئة ونسبة غير المتأكدين ٨,٩ بالمئة، ومن الواضح أن دلالة هذا المؤشر قوية. وأخيراً، وبالإضافة إلى النتائج المذكورة، فقد أظهرت الدراسة وجود علاقة إيجابية قوية بين العناصر الأربعة، ومستويات اختلاف ذات دلالة معنوية مرتفعة بالنسبة إلى الجنس ومستوى التعليم ونوع الوظيفة، وعلاقة ذات دلالة معنوية منخفضة بالنسبة إلى العمر[٦].

إن هذه الدراسات الميدانية تشير إلى التكامل بين الإطار النظري التحليلي الذي يوفره النمط والمنهجية السلوكية الميدانية التي يقوم بها الباحثون ضمن ظروف وشروط أكثر تحديداً. ولا شك في أن الإطار الفكري للنمط الزعامي السلطوي يعطي الباحثين فرصاً كثيرة لإجراء الدراسات النظرية والميدانية، فيمكن إجراء دراسات عن استعداد العرب في أي مجتمع أو أي بلد أو أية منظمة لهذه العناصر التي تشكل النمط. وقد أرفقنا في الفصل الثاني الاستبانة التي استعملت لقياس عناصر النمط النبوي-الخليفي لمن أراد إجراء الدراسات الميدانية (الشكل رقم (٢-١)). ويمكن الإضافة والتعديل بحسب أهداف الباحث ومجال اهتمامه ودراسته. وإن إجراء الدراسات في مجال الفكر الإسلامي والفكر الاجتماعي العربي الماضي والمعاصر والأدب والشعر والفن والقصة وغير ذلك، لا حصر لها لمن أراد الاتفاق مع النمط أو معارضته أو تعديله، فهو فكر إنساني تطرح مناقشته للجميع.

(٦) Refa'at Faouri and Bashir Khadra, «The Ideology of Arab Leadership,» *Humanomics*, vol. 12, no. 4 (November 1996), pp. 49-76.

القسم الأول

التأصيل النظري والتاريخي للنمط النبوي ــ الخليفي (النمط الزعامي ــ السلطوي)



الفصل الأول

القيـــادة: الإطـــار النظـــري

مقدمـــة

مهما كانت فكرتنا عن مفهوم القيادة، نتفق جميعاً على أن فكرة القيادة هي إحدى صفات أو نتائج الجماعة الإنسانية، صغرت أو كبرت. فلا وجود للقيادة من دون جماعة، ولا شك في أن حياة أية جماعة إنسانية من دون قيادة قد تعني شكلاً من أشكال التفكك والفوضى. ولذلك قال الشاعر العربي قديماً:

لا يصلح الناس فوضى لا سراة لهم ولا سـراة إذا جـهّـالـهـم سـادوا

وبسبب عمومية القيادة في العمل الإنساني الاجتماعي والجماعي، كانت موضوع اهتمام المفكرين والفلاسفة والقراء والأدباء، وكتب عنها الكثير في كل حضارة، وهي أيضاً موضوع اهتمام معظم العلوم الاجتماعية. وبسبب تعدد الاهتمام وكثرة ما كتب عن الموضوع يحتاج الباحث أن يصنف ما كتب بطريقة منطقية ليكون هذا التصنيف مدخلاً وإطاراً لفهم موضوع القيادة عند العرب. وعلى الرغم من أن موضوعنا أقرب إلى المفهوم الاجتماعي/ السياسي للقيادة، فإننا نحتاج إلى إعطاء إطارٍ شاملٍ نسبياً للقيادة يتضمن تصنيفاً للفكر المنشور عن القيادة ويشتمل على الفقرات أدناه.

أولاً: أهمية القيادة في الحياة الإنسانية

إن القيادة هي جزء من التنظيم الاجتماعي، وهي دور مهم من أدوار الجماعة وهي مظهر من مظاهر تقسيم العمل في الجماعة الإنسانية، بقطع النظر عن حجم الجماعة وطبيعة عملها. فمجرد وجود قيادة في أي جماعة إنسانية أمر ضروري ولا بد

منه، بقطع النظر عن طبيعة الشخص أو الأشخاص الذين يقومون بالقيادة. ولكن حجم الجماعة وطبيعة وظائفها وعوامل أخرى كثيرة كالظروف التي تعيشها تؤثر في نوع القيادة المطلوبة، وفي مبررات وجود قيادة معينة دون أخرى، كما أن التساؤل عن أهمية القيادة يفترض أن وجود قيادة دون أخرى تعني فرقاً في حياة الجماعة وعلاقاتها الداخلية، ومدى تحقيق أهدافها وعلاقاتها بالمحيط وبالجماعات الأخرى.

وإننا نرى أن من أهم مبررات وجود القيادة وضرورة دراستها أن الحلول الممكنة لأي مشكلة تواجه الجماعة الإنسانية هي حلول متعددة ومتنوعة ومتشابكة، وأن معرفة الحل الصحيح ليس قضية آلية، وإنجاز ذلك الحل ليس حتمياً، وهذا جزء من نعمة الاختيار الإنساني أو قدرة الإنسان على الاختيار. فإذا تكلمنا عن الجماعة الإنسانية على مستوى الدولة كان تشابك العوامل أكثر تعقيداً، وتنوع الحلول والاختلاف عليها أكثر تعدداً وتنوعاً، وهذا يزيد من أهمية القيادة. ونستطيع أن نسرد بعض العوامل التي تؤثر على المجتمعات وقياداتها كمحدودية دخل الدولة ومحدودية مصادرها والحاجة إلى ترشيدها، والتغيرات السريعة التي تؤثر في المجتمعات، واحتمالات الصراع والحروب، والمضامين المختلفة لقوة العولمة في الوقت الحالي وما تفرضه من قوى اقتصادية وثقافية واجتماعية تكاد تلغي الكثير من ملامح هويَّات الشعوب والأمم وتستدعي وجود قيادات تستوعب التحدي وتتعامل معه. فكل هذه العوامل وغيرها تتفاعل وتؤثر على طرق تحقيق أهداف المجتمع ودرجة تحقيقها، وهذه مسؤولية القيادة بالدرجة الأساسية. وفي الدول النامية بشكل خاص، فإن عوامل التخلف وانخفاض مستوى المعيشة ونوعية الحياة والفجوة التي تزداد اتساعاً مع الدول المتقدمة وعدم الاستقرار السياسي ومتطلبات التنمية، تؤكد أهمية القيادة ونوعيتها في قيادة المجتمع لحل تلك المعضلات.

وعلى مستوى المنظمات فإن ضرورة وجود القيادة أمر حاسم ودورها أساسي في توحيد الجهود وتوجيهها نحو الأهداف وتحقيق تلك الأهداف. وكما أن الدولة تتأثر بعوامل متصارعة تستدعي وجود القيادة وتستدعي نوعيات معينة من القادة، فإن المنظمة خاضعة لعوامل مماثلة، من أهمها ضرورة تحقيق الربح إن كانت تهدف للربح أو تحقيق الهدف، وعوامل محدودية المصادر وضرورة الكفاءة والترشيد والمنافسة، والتغيرات التكنولوجية والاقتصادية السريعة والعولمة وما يرتبط بها من قوى اقتصادية مهيمنة تجعل الكثير من المنظمات الاقتصادية المحلية هزيلة وغير قادرة على التحدي إلا بقدرات مميزة. وكل ذلك يعني أن وجود القيادة عنصر حاسم والقيادة تعمل الفرق. ومن جهة أخرى، يرى بعض الباحثين أن المنظمات بما تفرضه من روتين والتأكيد على تحقيق الأهداف والترشيد والاقتصاد، وما تفرضه من نظام

وهرمية تخلق مشاكل إنسانية كالقهر والاغتراب، تحتاج أيضاً إلى قيادات تستطيع حفز الأفراد والجماعات وتخفيض المشكلات الإنسانية وجعل الأفراد والجماعات داخل المنظمة ينجزون أهدافهم مع إنجاز أهداف المنظمة.

وبما أن هذا الكتاب هو حول القيادة السياسية بشكل رئيسي، فإننا نود بداية أن نبرز بشكل خاص أهمية دراسة القيادة السياسية، وأهمية القيادة السياسية في المجتمع من خلال مفهومنا لنظرية النظم أو مدخل النظم. فالمجتمع نظام مفتوح متكامل يتكون من عدة نظم فرعية متفاعلة يؤثر كل منها في النظم الأخرى ويتأثر بها (انظر الشكل رقم (١-١))، فالمجتمع يتكون من النظم الفرعية التالية: الاجتماعي، الثقافي، الديني، الفني، التكنولوجي الصناعي، الاقتصادي، التربوي التعليمي، الزراعي وغير ذلك. ويتأثر كل منها بالبيئة المحيطة، ويمكن اعتبار أن كل النظم الفرعية تشكل مكونات البيئة بالنسبة إلى أي نظامٍ فرعي. وهذه صفات مشتركة لهذه النظم الفرعية، ولكن النظام السياسي كنظام فرعي من نظم المجتمع له ميزات خاصة تجعل تأثيره في النظم الأخرى أكثر خطورة وحسماً. فالنظام السياسي (وبالذات القيادة السياسية) هو الذي يشكل القوانين ويصنعها ويحدد كثيراً من الحوافز أو القيود على النظم الفرعية الأخرى، وهو الذي يعد الموازنة العامة للدولة وما فيها من مصادر تمويل وجهات صرف وينفذها، وهو الذي يراقب القطاعات المختلفة ويتأكد من تطبيقها القوانين المختلفة، وهو الذي يسيطر على الموارد التي تعتبر موارد عامة وتتجمع لديه الكثير من الثروات والصلاحيات.

وعندما نخصص الكلام عن الدول النامية (والعربية) حيث تكون السلطة التشريعية إما معدومة أو ضعيفة أو صنيعة للسلطة التنفيذية، وفي غياب الحياة الحزبية والمنظمات المدنية الأخرى التي ترفع درجة مشاركة المواطنين، تغدو السلطة التنفيذية هي المهيمنة فلا تواجه المحددات والقيود التي تواجهها القيادات السياسية في النظم الديمقراطية في الدول المتقدمة. وتكون القيادة السياسية (والنظام الفرعي السياسي) ذات تأثير أكبر في النظم الفرعية الأخرى، حيث يمكن في الكثير من الحالات إعداد الموازنات العامة وتنفيذها من دون مناقشة من قبل سلطة تشريعية قوية، أو بمناقشة شكلية منها، وحيث تصدر قوانين من قبل السلطة التنفيذية نفسها فتكون هي المشرِّع وهي المنفِّذ، ويمكن إعلان الحرب وإلزام الشعب بتضحيات كبيرة في الأنفس والأموال وخطط التنمية، أو القيام بمشاريع لا تخدم إلاّ الحاكم أو الطبقة الحاكمة تستنزف دخل الدولة لعدة سنوات، من دون أخذ أي موافقة من أي جهة تمثل الشعب صاحب الحق، وحيث لا توجد أجهزة للرقابة على السلطة التنفيذية نفسها أو توجد أجهزة رقابة مقيدة، إلى غير ذلك من الأمور. في مثل هذا المناخ تصبح دراسة

القيادة السياسية ذات أهمية قصوى لأن القيادة السياسية تحدد أولويات المجتمع ونظمه الفرعية وتحدد ما يصرف من موارد الدولة وكيف يوزع، وقد تعزز فئات دون أخرى أو تهتم بنظام فرعي معين دون غيره، وقد تؤثر في تشكيل ذلك النظام الفرعي بدل أن تكون هي المتأثرة فيه بدرجة أكبر. ففي المجتمعات التي تتصف بهذه الصفات تكون السلطة التنفيذية (القيادة السياسية) هي المهيمنة على النظم الفرعية الأخرى، وهي الأكثر تأثيراً فيها بدل أن تكون متبادلة التأثير ومتوازنة معها.

ومع أن اهتمامنا الرئيسي هو بدراسة القيادة السياسية، فإن أنماط القيادة الأخرى في المجتمع كالقيادة الإدارية في الأجهزة الحكومية والتعليمية بمستوياتها المختلفة والعسكرية والصناعية ومجالات الأعمال الأخرى، تشترك مع نمط القيادة السياسية بتأثرها بالعوامل الثقافية والبيئية نفسها، ولذلك يتوقع أن يكون بينها تشابه كثير. وإن هذا الجانب هو أحد اهتمامات العلوم الاجتماعية، أي معرفة العلاقة بين نمط القيادة السياسية وأنماط القيادات الأخرى في المجتمع. فظاهرة القيادة ظاهرة مركبة تتفاعل فيها عوامل كثيرة، من أهمها استمرارية الأنماط التقليدية والاتجاهات الضاربة في أعماق التاريخ، بالإضافة إلى الظروف المعاصرة التي لم تستطع التغلب على هذه الاستمرارية الكاسحة. فإذا استطعنا أن نفهمها ونفسرها فإنها تفيدنا في التنبؤ بما سيكون عليه سلوك نظام معين في ظروف معينة. والأبعد من ذلك، إذا استطعنا الفهم والتفسير والتنبؤ، يمكن أن نزود المخططين ومتخذي القرار والمتنفذين في النظم الثقافية والدينية والاجتماعية والسياسية والتربوية وغيرها، أن يضعوا الخطط بعيدة المدى لتعديل السلوك الإنساني العربي ليتجنب ما يبدو أنه سلبيات وتعزيز ما يعتقد بأنه إيجابيات.

ثانياً: تطور فكرة القيادة والمفاهيم المرتبطة بها

بالإضافة إلى كون فكرة القيادة خاصية من خصائص الجماعة الإنسانية، فهي تنتمي إلى مجموعة أفكار متقاربة ترتبط بعلاقة القادة والآخرين، وهي أفكار التأثير والقدرة والنفوذ والرئاسة والسلطة، والزعامة. وكثيراً من الأحيان يستعمل الكتّاب هذه الاصطلاحات بشكلٍ ترادفي، ولا يكاد يوجد إجماع على التمييز الدقيق بينها أثناء الاستعمال. ولكن هنالكَ اتجاهاً عاماً لوضع خطوط مرنة من التمييز بينها، وبخاصة عند الحديث عن أوضاع يوجد فيها فروقٌ في المعنى. فالتأثير كلمة واسعة المعنى تعني إحداث أثرٍ في الآخرين، وقد يكون ذلك بسبب المنطق أو الحجة العلمية والفكرية وقد يكون بسبب وضع الإنسان في مركز يؤهله لذلك، ويشترك في التأثير أصحاب المنطق وأصحاب الفكر مع أصحاب القيادة وأصحاب السلطة. وكلمة «القيادة»

مألوفة في اللغة العربية منذ القدم، وتعني عموماً أي شخص يقود الآخرين أو هو في مركز الآمر، ولذلك نجدها تستعمل في كثير من المجالات السياسية والعسكرية والاجتماعية. ولكن التمييز الحديث الذي أدخله بعض العلماء الاجتماعيين على كلمة القيادة (Leadership) جعل لمفهوم القيادة معنىً اصطلاحياً لتمييزها عن مفهومَي «السلطة» و«الرئاسة».

فالقيادة هنا تعني أن الفرد الذي في المركز أو الدور يتمتع بقبول ورضى من الجماعة التي يقودها، فالعلاقة هنا علاقة القبول والموافقة، ودرجة معينة من تفضيل ذلك الشخص على غيره في ذلك الموقع. وهذا المعنى يميز «القيادة» عن «السلطة»، التي تعني «الحق الرسمي» أو العلاقة الرسمية بين صاحب الأمر ومن يتلقى الأمر وينفذه؛ ويميزها عن الرئاسة، التي تعني وجود علاقة رئيس ومرؤوس من دون التضمين بوجود موافقة أو قبول من عدمه. فكلمة «رئاسة» محايدة في الغالب فالرئيس هو الذي في القمة وهو الذي يرأس. أما «القوة» و«القدرة» فهما تعنيان التأثير في سلوك الآخرين وقراراتهم ونتائج عمل الجماعة أو المنظمة، وهما ترجمة للكلمة الإنكليزية (Power) وهما تستعملان بترادف لتلك الكلمة، وتستعملان بشكل خاص عندما لا يعتمد التأثير في سلوك الآخرين بالضرورة على التحديد الرسمي، أي عندما لا تكون العلاقة مجرد علاقة سلطة رسمية.

وبهذا المعنى نفسه تستعمل كلمة «النفوذ» التي تعني التأثير غير الرسمي في القرارات والتوجهات والنتائج. ومع ذلك، فإن التمييزات المذكورة هنا هي نسبية وغير مطلقة، وغالباً ما يعرف الفرق بالقرائن. ويبدو الخلط في كلمتَي «القيادة» و«السلطة» في كثير من الحالات، فمثلاً، عندما تكلم ماكس فيبر عن أنواع أو أشكال الحكم الشرعي، ذكر ثلاثة أشكال هي: «السلطة الكاريزمية ـ قوة الفرد ذي الجاذبية الطاغية، والسلطة العقلانية ـ القانونية والسلطة التقليدية»، فهو هنا يهمل أي فرق بين كلمة «سلطة»، وكلمة «قيادة»، لأن الكاريزما بطبيعتها شكل من أشكال القيادة وهي جاذبية شخصية فردية للقائد تعتمد على الموافقة والقبول وتتخطى كل المعاني المحددة والمقيدة للسلطة الرسمية.

فمن وجهة نظر التمييز بين القيادة والسلطة يبدو اصطلاح «السلطة الكاريزمية» تناقضاً في الألفاظ لأن إحداهما تركز على الصفات الشخصية، والأخرى تركز على مقتضيات التعريفات الرسمية حيث يكون أي فرد في المركز رمزاً لمتطلب رسمي. وعلى الرغم من هذا الاختلاط في المعاني، فإن التمييز بين «القيادة» و«السلطة» له فوائد تحليلية حيث تقتضي القرينة ذلك. فالسلطة دائماً هي صفة أو خاصة من خصائص «التنظيم»، وهي لا تمارس إلا ضمن إطار تنظيمي وضمن علاقة هرمية من

المراتب أو المكانات (Status) (علاقات المكانة)، حيث تستعمل سلطة المركز أو المكانة على مركزٍ آخرٍ أو مكانة أخرى، وليس على شخصٍ آخر. ويفترض ألاّ تدخل العوامل الشخصية أو الفردية في تعريف السلطة، وتزداد درجة «الرسمية وعدم الشخصية» بازدياد حجم المنظمة. وبذلك يمكن تعريف «السلطة» بأنها «القيادة المؤسسية» أو «مؤسسية القيادة»، أما القيادة بحسب التعريف السابق، فإن العنصر الشخصي فيها مؤثر(١).

يتضح من التحليل السابق أنَ من بين الاصطلاحات المختلفة التي أشرنا إليها هنا، فإن اصطلاحَي (السلطة) و(القيادة) أكثرها استعمالاً وتداخلاً في العلوم الاجتماعية. ولا بد من الإشارة إلى أن مفهوم السلطة (ومن ثم القيادة) قد تطور على مر الزمن. ففي النظم القديمة وعلى الرغم من وجود العلاقات الرسمية داخل المنظمات، كان مفهوم السلطة يميل إلى ربطها بالشخص بدل الوظيفة، فكانت درجة الذاتية والفردية تؤثر في تحديد السلطة. ومع ترشيد المنظمات في العصور الحديثة، أصبح العنصر الذاتي الشخصي يختفي تدريجياً من مفهوم السلطة لتقتصر على الوظيفة بغضّ النظر عن شاغلها، فأصبحت صفة للوظيفة وليس للشخص. وقد أدخل عليها شيستر بارنار (Chester Barnard) مفهوم التفويض من المرؤوسين وعبّر عنها بـ «سلطة القبول أو سلطة الموافقة»، وهنا تداخل مفهوم السلطة مع مفهوم القيادة، بل أدمج المفهومان. ويتفق هربرت سايمون (Herbert Simon) مع شيستر بارنار في هذا المجال(٢).

ومن منطلق المفهوم القديم الشخصي والفردي للسلطة كانت الكتابات عن السلطة والقيادة تهتم بتدوين أعمال الأبطال والرؤساء والوجهاء في أي مجتمع، وكانت القيادة والسلطة تعتبر خاصية بطبقة معينة من أعالي القوم في المجتمع، وهي نتيجة لتراكم خبرات الأجيال المختلفة، وكان ينظر للقيادة على أنها صفة موروثة. وعندما انتشرت الأفكار والقيم والمؤسسات الديمقراطية، أصبحت فكرة أن القيادة موروثة تتلاشى ليحل محلها فكرة أن القيادة موجودة في كل طبقات المجتمع، وأنها

---

(١) Robert Bierstadt, «The Problem of Authority,» in: Morroe Berger, Theodore Abel and Charles H. Page, eds., *Freedom and Control in Modern Society* (New York: Octagon Book, 1964), pp. 71-76.

(٢) Chester I. Barnard, *The Functions of the Executive* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1938), p. 163; Herbert Simon, *Administrative Behavior; a Study of Decision-making Processes in Adminstrative Organization*, with a foreword by Chester I. Barnard, 2nd ed. with new intro. (New York: Macmillam, 1957), pp. xxxiv-xxxv, and Daniel Katz and Robert L. Kahn, *The Social Psychology of Organization* (New York: Wiley, [1966]), p. 334.

قابلة للتعلم والتطور في البيئة. وهذا دعم الطبقة البورجوازية والوسطى ضد الطبقة الإقطاعية والأرستقراطية الحاكمة في الحصول على السلطة(٣).

وقد ساعدت ظروف أخرى على التغيير في مفهوم القيادة، من أهمها تحوّل المجتمعات إلى مجتمعات صناعية وعامل التمدن أو التحضر وانتشار التعليم ووسائل الإعلام العام من صحف وسينما وتلفزة وإذاعة وبالذات المحطات الفضائية في وقتنا الحالي. ومع هذا التطور الاجتماعي حدث تطور في منهاجية العلوم الاجتماعية بتأثير المنهاجية الإيجابية التجريبية والمعتمدة على الأبحاث الميدانية والدراسات الكمية. فنتيجة لهذا الاتجاه تأثر كل من علوم النفس والاجتماع والأنثروبولوجيا والنفس الاجتماعي والسياسة والإدارة، وأصبحت تركز على أهمية الجماعة والأدوار والتفاعل والموقف والأهداف والبيئة والثقافة كمحددات مهمة للقيادة ومفاهيمها(٤). ونتيجة لتفاعل هذه المتغيرات، أصبح شخص القائد ليس هو المهم إلا بمقدار ما ينظر إليه ضمن الإطار الذي يجمع العناصر التالية: الجماعة أو المنظمة التي يقودها القائد، في أي حالة أو وضع هي، وإلى أي هدف أو حالة يؤمل أن يصل بها، وما هي الظروف والمصادر والمعيقات التي تواجهه في القيادة(٥). كما أن ازدياد وتيرة التفاعل بين الحضارات والمجتمعات المختلفة من خلال التبادلات التجارية والثقافية والحروب والتهديد بها، أبرز أثر العامل الحضاري-الثقافي في القيادة، حيث يمكن اعتبار أن هنالك مفاهيم وقيماً واتجاهات خاصة بالقيادة تميز مجتمعاً من مجتمع آخر.

ثالثاً: المناظير المعرفية لدراسة القيادة (Disciplinary Perspectives)

لقد تعددت طرق دراسة القيادة وفهمها بتعدد العلوم الاجتماعية التي اهتمت بها، فهي مجال اهتمام كل من علم النفس وعلم النفس الاجتماعي وعلم الاجتماع وعلم الإدارة وعلم الأنثروبولوجيا وعلم السياسة. ولا شك في أن أي تقسيم لهذه المناظير لن يخلو من التداخل، ولكننا مع الأخذ بعين الاعتبار هذا التداخل، نقسمها إلى أربعة مناظير هي: المنظور النفسي (علم النفس)، المنظور الاجتماعي (علم الاجتماع)، المنظور السياسي، والمنظور التنظيمي. بالإضافة إلى ذلك، سوف نفرد

(٣) Alvin Gouldner, *Studies in Leadership; Leadership and Democratic Action* (New York: Harper, [1950]), pp. 4-5.

(٤) Arnold Tannenbaum, «Leadership: Sociological Aspects,» and Lester G. Seligman, «Leadership: Political Aspects,» in: David L. Sills, ed., *International Encyclopedia of the Social Sciences* ([New York]: Macmillan, [1968]), vol. 9, pp. 103 and 113 sqq.

(٥) D. A. Rustow, «The Study of Leadership,» in: Dankwart A. Rustow, ed., *Philosophers and Kings; Studies in Leadership*, Daedalus Library (New York: G. Braziller, [1970]), p. 2.

فقرة خاصة بمفهوم الكاريزما (قيادة الرجل العظيم، أو الرجل ذو الجاذبية الطاغية)، وفقرة لعلاقة الكاريزما بالقيادة العسكرية في الدول النامية.

١ ـ المنظور النفسي (السيكولوجي)

وهو يرتبط بعلم النفس وعلم النفس الاجتماعي، واهتمامه الرئيسي بالفرد في الجماعات الصغيرة، ويعتمد على المنهاجية المخبرية (الدراسات المخبرية) التي تستعمل أسلوب جماعة التجريبي وجماعة الضبط (أو المقارنة). ومن أكثر الأفكار شيوعاً في هذا المجال أهمية الدور والتفاعل والعلاقة بين الشخصية والبيئة، وأهمية دور الأتباع، والتمييز بين الاتّباع الطوعي والاتّباع غير الطوعي، وأهمية الموقف في العلاقة القيادية. والقيادة أساساً هنا هي مجرد وظيفة من وظائف الجماعة، فهي نوع من أنواع التخصص ضمن الجماعة وهي بهذا شكلٌ من أشكال التميز الوظيفي، فهي تخصص كأي تخصص داخل الجماعة كتخصص المحاسبة أو الطباعة أو حفظ المعلومات. وقد أدى اهتمام هذا المجال إلى تطوير مفهوم «المدخل الموقفي» الذي يشدّد على أهمية الموقف في تحديد نوع القيادة، مما جعل بعض علماء النفس يقولون إن اصطلاح «قائد» لم يعد متناسباً مع علم النفس المؤمن بالموقف.

وبدل استعمال اصطلاح «قائد» فإنهم اقترحوا اصطلاح «الشخص المحوري» أو «الشخص الذي في المركز، أو الشخص الذي في بؤرة الالتقاء»، وهذا الشخص لا يعتمد نجاحه وفعاليته على صفاته الشخصية، بل على قدرته في إرسال مؤثرات (مثيرات) (Stimuli) نفسية موحدة - مجمعة للطاقة ـ للعديد من أفراد الجماعة في الحالات التي تواجه الجماعة. وقد كان لهذا المجال تأثيرٌ كبيرٌ في المجالات الأخرى وفي تعديل كثير من المفاهيم حول القيادة، وبخاصة فإن أفكار التحليل النفسي التي أوجدها فرويد (Freud) كان لها تأثير كبير على المنظور السياسي والمنظور التنظيمي/ الإداري، وبخاصة دراسات هارولد لاسويل (Harold Lasswell) وإريك إريكسون (Erik Erikson) اللذين اهتما بأثر العوامل الشخصية في القيادة السياسية فاعتبر لاسويل أن القائد السياسي هو إنسان يحول مشاكله الشخصية إلى قضايا عامة[٦]، بينما إريكسون يُصوّر القائد السياسي كشخص يجد الحل لمشكلاته الشخصية عن طريق تحويل أو تغيير وضع اجتماعي كبير[٧].

واهتم آخرون بتطوير معايير لانتقاء الأفراد على أساس تلك العناصر الشخصية

---

(٦) Harold D. Lasswell, *Psychopathology and Politics*, 5th ed. (New York: Viking Press, 1969).

(٧) Erik Erikson, *Young Man Luther; a Study in Psychoanalysis and History*, Austen Riggs Center Monograph; no. 4 (New York: Norton, [1958]).

التي تتطلبها الوظيفة مثل: تكامل الشخصية واتساقها، والنضوج العاطفي والميل إلى السيطرة والتوتر العصبي ودرجة الذكاء والقدرة على التحليل، والقدرة على التعامل مع عوامل مختلفة تحت الضغط وغير ذلك(٨).

ومع الاعتراف بفضل المنظور السيكولوجي في تطوير مفاهيم حول القيادة والاستفادة منها في مجالات عملية، فإنه ينتقد على أساس أن النتائج المخبرية والإحصائية والمقاييس الكمية التي يعتمد عليها الباحثون تؤدي إلى نتائج متضاربة في كثير من الأحيان. ومن ناحية أخرى، فإن معظم الدراسات التي استند إليها المنظور النفسي قد اعتمدت على جماعات اصطنعت مؤقتاً لغاية الدراسة، وهذا يختلف عن المواقف الحقيقية للجماعات التي تعيش في المنظمات المعقدة التي تتميز بهياكل تحدد السلوك مع وجود عوامل الصراع والتشويه في الاتصالات(٩).

٢ ـ المنظور الاجتماعي (السوسيولوجي)

يهتم غالبية الباحثين والكتاب من زاوية هذا المنظور بالقيادة باعتبارها ممارسة القوة (القدرة) أو التأثير (النفوذ) في التجمعات الإنسانية، مثل الجماعات والمنظمات والمجتمعات الصغيرة والأمم. وتشمل ممارسة القدرة ثلاث وظائف هي: تحديد أهداف التجمع وأغراضه وغاياته، وإيجاد الهياكل اللازمة لتحقيق الأهداف، والمحافظة على تلك الهياكل وصيانتها. وقد اعتاد علماء الاجتماع في بدايات ذلك العلم على الاهتمام بالنخب والنظم الفردية (أوتوقراطية) في القيادة ضمن مجتمعات طبقية جامدة (Class & Caste)، وعلى الأنماط البيروقراطية التقليدية وعلى مفاهيم السلطة المطلقة للقادة إزاء المرؤوسين أو الأتباع(١٠).

ومن أبرز الكتاب في المجال السوسيولوجي في بدايات علم الاجتماع ماكس فيبر (Max Weber) وروبرت ميتشلز (Robert Mitchels). ومن أهم الأفكار التي ترتبط بماكس فيبر والتي انتشرت إلى المجالات الأخرى تقسيمه السلطة إلى ثلاثة أصناف أشرنا إليها سابقاً وسوف نفصّل فيها في فقرة تالية. أما روبرت ميتشلز فقد اهتم بأسباب ظهور القيادة وسيكولوجية القيادة واتجاه المنظمات نحو الأوليغاركية (حكم

---

(٨) Cecil Gibb, «Leadership: Psychological Aspects,» in: Sills, ed., *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 9, pp. 94-97; Walter R. Borg, «Prediction of Small Group Role Behavior from Personality Variables,» *Journal of Abnormal and Social Psychology*, vol. 60 (1969), pp. 112-116, and Richard Mann, «Relationships between Personality and Performance in Small Groups,» *Psychological Bulletin*, vol. 56 (1959), pp. 241-270.

(٩) Gibb, Ibid., p. 99.

(١٠) Tannenbaum, «Leadership: Sociological Aspects,» pp. 101-102.

الأقلية)، مما جعله يستنتج أن هنالك تناقضاً أساسياً بين الديمقراطية والقدرة (أو السلطة) بسبب الفساد المرتبط بممارسة القدرة (السلطة)، وذلك الفساد يحوّل حتى القيادات الديمقراطية إلى أوليغاركيات (حكم الأقلية). ويعلل ذلك بأسباب ثلاثة: طبيعة المنظمات المعقدة، وضعف المشاركة الفعالة من قبل الآخرين، وطبيعة الطامحين للقيادة والقادة الذين يتميزون بكونهم يمتلكون حافزاً قوياً لممارسة القدرة ويمتلكون مواصفات تجعلهم يفوقون الآخرين في ذلك(١١). ولم يتوقف علم الاجتماع عند أفكار فيبر وميتشلز، بل تطور بفعل عوامل التغيير التي طرأت على المجتمعات كالتصنيع والتمدن والتقدم في مجالات الاتصالات والإعلام العام وما إلى ذلك.

فقد تحول علم الاجتماع من مفهوم السمات كمحدد للقائد إلى اعتبار القيادة كوظيفة اجتماعية، والاعتماد على العوامل المكتسبة وليس العوامل الموروثة في القائد، مما أدى إلى انتشار مراكز ومعاهد التدريب القيادي والإداري في المجالات المختلفة كالصناعة والتجارة والخدمات وإدارة الحكومة. واختلف مفهوم فعالية القائد ومصدر قوته فأصبح يعتمد على قدرته في النقاش والحوار والإقناع والمشاركة، وأن يحظى بقدرٍ من قبول الجماعة. ولم تعد الجماعة مجرد أتباع، بل شركاء في العمل والقرار، وبدل أن تكون السلطة مركزة في وظيفة واحدة (أو فرد واحد) أصبحت موزعة على مستويات المنظمة.

ومع اختلاط الأمم والشعوب أصبح اهتمام علماء الاجتماع بالفروق الحضارية أو الثقافية في القيادة، وحاول بعضهم إيجاد نظريات عامة تصلح لفهم ومعالجة القيادة في مواقف ثقافية مختلفة، على افتراض وجود أمور مشتركة على الرغم من مظاهر الاختلاف بين الحضارات(١٢).

ومن الجدير بالذكر ملاحظة التداخل بين هذا المنظور والمنظور السياسي والمنظور التنظيمي، فنجد البعض يصنفون هذا المنظور كمنظور في علم الاجتماع السياسي، أو علم الاجتماع السياسي التاريخي، أو علم الاجتماع التنظيمي(١٣).

---

(١١) Robert Michels, *Political Parties; a Sociological Study of the Oligarchical Tendencies of Modern Democracy*, translated by Eden Paul and Cedar Paul (New York: Dover Publications, [1959]), pp. 41-45 and 49-80.

(١٢) Tannenbaum, Ibid., pp. 103-105, and F. G. Bailey, *Stratagems and Spoils: A Social Anthropology of Politics* (New York: Schocken Books, 1969), pp. ix-xiii.

(١٣) Randall Collins, «A Comparative Approach to Political Sociology,» in: Reinhard Bendix, *Max Weber; an Intellectual Portrait* (New York: Anchor Books; Doubleday, 1968), p. 43.

٣ ـ المنظور السياسي

يهتم المنظور السياسي للقيادة عموماً بالسلطة التنفيذية في نظم الحكم المختلفة من حيث تشكيلها الداخلي وعلاقاتها مع السلطات الأخرى، ويهتم كذلك بالحركات والأحزاب السياسية ومصادر القوة (القدرة والشرعية والمؤسسية)، مع الإيمان بالضرورة القصوى للقيادة السياسية في أي مجتمع بغضّ النظر عن المعتقدات السياسية. وكما أشرنا سابقاً، يشترك هذا المنظور مع المنظور الاجتماعي في اهتمامات كثيرة، منها المواضيع التي طرحناها كأفكار فيبر وميتشلز.

ومن أبرز الاهتمامات التقليدية لهذا المنظور دراسة من يغيّر التاريخ أو من يحدث التاريخ ومن الحاكم الفعلي في أي بلد أو أي نظام. ويطرح هذا المنظور ثلاثة تفسيرات هي: نظرية الرجل العظيم، ونظرية النخبة أو الصفوة، والنظرية التعددية أو الديمقراطية.

وتفسر نظرية الرجل العظيم تاريخ البشرية على أنه بشكل جوهري سجل للأبطال والرجال العظام وإبداعاتهم وإنجازاتهم وأفضالهم. ومن أبرز من صور هذا الوضع كل من توماس كارلايل (Thomas Carlyle) ونيكولو ماكيافيللي (Niccol Machiavelli) اللذان شدّدا على دور القادة العظام (الرجل العظيم) في التاريخ. أما سيدني هوك (Sidney Hook) فقد وضع بعض المبادئ أو القواعد التي يستطيع المرء بموجبها التأثير في التاريخ أو تغييره. وقد قام آخرون بإعطاء معانٍ مختلفة لفكرة البطل أو الرجل العظيم كفكرة جون ستيوارت ميل (J. S. Mill) عن «البطل الديمقراطي»، وفكرة رالف إيمرسون (R. Emerson) عن «الرجل العادي العظيم»، وفكرة ويليام جيمس (W. James) عن اقتناص الموقف المناسب. ويقترح جيننغز (Jennings) ثلاثة أنواع من القادة: **الأمير**، وهو القائد الذي يكون دافعه أو محركه القوة أو القدرة (Power - directed)، و**البطل**، وهو القائد الذي يكون دافعه الهدف أو الوصول إلى هدف معين (Purpose - directed)، و**السوبرمان**، وهو القائد الذي يكون مدفوعاً ذاتياً (Self - directed).

ويرى جيننغز أن المجتمع بحاجة إلى سوبرمان يدافع عن الإبداع في عصرٍ ساد فيه الإنسان العادي، ويدعم الحزم والصلابة في المنظمات التي تعيش على الحلول الوسط، ويجسد النزاهة الشخصية (Integrity) في وقت يسود فيه التكيف والتوفيق الجماعي[١٤].

---

(١٤) Thomas Carlyle, *On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History* (New York: C. Scribner's Sons, 1901), p. 71 ff; Niccol Machiavelli, *The Prince, and the Discourses* (New York: Modern Library, 1950), pp. 40-41; Sidney Hook, *The Hero in History: A Study in Limitation and Possibility* (New York: Humanities, [1943]), p. xiv, and Eugene E. Jennings, *An Anatomy of Leadership: Princes, Heroes and Supermen* (New York: Harper, [1960]), pp. 81-88.

ولا شك في أن نظرية الرجل العظيم تلاقي هجوماً كبيراً من المؤمنين بالديمقراطية والتعددية والمشاركة ومن كثير من علماء السياسة والاجتماع بشكل خاص، لأن النظرية تهمل وجود الجماعة والأتباع والمرؤوسين، وأن القيادة علاقية وموقفية.

أما نظرية النخبة (الأقلية) فهي تعتبر أن المجتمعات تحكمها دائماً أقليات صغيرة تحت أسماء مختلفة. ومن أبرز القائلين بهذه الفكرة غايتانو موسكا (Gaetano Mosca) الذي اعتبر أن اصطلاحات مثل إرادة الشعب أو حكم البروليتاريا هي أساطير، وما التاريخ إلا صراع بين أقليات مسيطرة تحاول تثبيت نفسها عن طريق إقرار مبدأ التوارث، وفئات أخرى تحاول الانقلاب عليها وتغير الأوضاع وتتحكم هي في المجتمع[١٥]. ومن هذا المنظور فإن حكم الأغلبية المتأتي عن طريق الانتخابات الديمقراطية ما هو إلا حكم أقلية في النهاية.

أما التفسير الثالث لتغيير التاريخ والفئات الحاكمة فهو تفسير نظرية التعددية التي تؤمن بتوزيع القدرة (القوة) وبوجود عدة مراكز للسلطة والقرار في المجتمع. والمنادون بهذه النظرية يؤمنون بالمبادئ والقيم الديمقراطية ويبينون عيوب النظريتين الأُخْرَيَيْن ونقاط ضعفهما. ومن أبرز الأعمال التي تعبّر عن هذه النظرية أعمال روبرت دال (R. Dahl) وإدوارد بانفيلد (E. Banfield)[١٦].

ومن نقاط الاهتمام الرئيسية لهذا المنظور أو المجال: فصل السلطات في النظام السياسي، وعملية اتخاذ القرار السياسي (وبخاصة في السلطة التنفيذية) أو عملية رسم السياسات في الدولة، والبيئة الثقافية للقيادة السياسية ومقارنة مفهوم القيادة السياسية في بيئات مختلفة (الدراسات المقارنة في القيادة السياسية)، واتجاهات الناس نحو السلطة السياسية، وأثر نمط القيادة السياسية على أنماط القيادة الأخرى في المجتمع، وطرق تشكيل الاتجاهات السياسية منذ الطفولة في أي مجتمع مما يؤثر على درجة المشاركة السياسية في الحياة العامة، ومصادر القوة (القدرة) لكل قيادة سياسية (محلية، مركزية، حزبية.. الخ.)، وغير ذلك.

وقد تأثر مفهوم القيادة السياسية كما تأثر غيره بعوامل التغيير. كالتحول من المفهوم الشخصي والفردي للقيادة (السمات) إلى أهمية الموقف والمؤسسة والثقافة

---

(١٥) Gaetano Mosca, *The Ruling Class*, translation by Hannah D. Kahn; edited and revised with an introduction by Arthur Livingston (New York; London: McGraw-Hill Book Company, 1939), p. 65.

(١٦) Robert A. Dahl, *Democray and Its Critics* (New Haven, CT: Yale University Press, 1989), and Edward C. Banfield, *Political Influence* (Glencoe, IL; New York: Free Press, [1961]).

والأهداف والجماعة. ومن جهة أخرى تختلف القيادة السياسية عن القيادة في مواقع أخرى بأنها «قيادة عن بُعد» فالعلاقة بين القائد والأتباع (الغالبية العظمى) بعيدة وغير مباشرة، والقيادة السياسية متعددة الأدوار والتأثيرات في المجتمع ولها طبيعة جمعية (للمجموع) وتعمل في إطار مؤسسي مركّب، وبما أنها تُعنى بالعمل العام ومصلحة المجتمع فإنها ترتبط بدرجة كبيرة بعواطف الحب والكره أكثر من أية قيادة أخرى[١٧].

٤ ـ المنظور التنظيمي

يهتم المنظور التنظيمي للقيادة بمفاهيم القيادة وأنماطها ومهاراتها وطرق تطويرها وتنميتها في المحيط التنظيمي، في جميع أنواع المنظمات، سواء كانت صناعية أو تجارية أو عسكرية أو تعليمية أو غير ذلك. وهو أكثر المجالات تأثراً بحقول المعرفة الأخرى، فهو متعدد حقول المعرفة (Interdisciplinary). وقد نشأ مفهوم القيادة التنظيمية في كنف علم الإدارة واتخذ في البداية المفاهيم التقليدية المرتبطة بنظرية البيروقراطية وحركة الإدارة العلمية اللتين نظرتا للمنظمة كالآلة الدقيقة التي صممت علمياً وهندسياً بشكل دقيق يعتمد على قوانين واضحة في تقسيم العمل والتخصص والهرمية والمسؤولية ونطاق الإشراف وغير ذلك. وقد نشأ نمط القيادة المعروف «بالقيادة القانونية التقليدية» التي تركز على أهمية إتباع القوانين والقواعد والإجراءات واللوائح. فالقائد الناجح هو الذي يراقب التطبيق الدقيق للقوانين واللوائح ويحاول تحقيق أحسن النتائج من حيث الكفاءة والفعالية.

وقد تغيّر هذا المفهوم بفعل حركة العلاقات الإنسانية وما تلاها من تأثيرات علم النفس وعلم النفس الاجتماعي، فأصبح الاهتمام بالروح المعنوية للعاملين وشعورهم والتنظيم غير الرسمي والعلاقات غير الرسمية، وتغير مفهوم المشرف (القائد على المستوى الأدنى) والمدير، فأصبح من صفاته الضرورية الاهتمام بالعاملين والإشراف العام والاعتماد على التشجيع بدل العقاب والمشاركة في تخطيط العمل وإدارته وإنتاجه. وتأثر المنظور التنظيمي بكل من نظرية القرار ونظرية الاتصال ونظرية النظم، فأثر كل منهما في مفهوم القيادة والقائد.

فنظرية القرار تعتبر أن القائد (المدير) بشكل رئيسي هو متَّخِذ القرارات في عملية معقدة يشترك فيها أفراد آخرون ووحدات مختلفة في المنظمة وخارجها، ولذلك لا بد من خلق الظروف التنظيمية الموائمة لاتخاذ القرار السليم. فالقائد الناجح هو

---

(١٧) Seligman, «Leadership: Political Aspects,» pp. 107-108.

الذي يملك المهارات المتعلقة باتخاذ القرارات ضمن البيئة التنظيمية المعقدة[١٨].

أما نظرية الاتصال، والتي هي امتداد لنظرية التفاعل، فترى أن المنظمة هي عبارة عن شبكات تفاعل واتصالات فيها الكثير من الرموز وقنوات الاتصال في جميع الاتجاهات. والمدير (القائد) الناجح هو الذي يستطيع أن يكون منسقاً ممتازاً للاتصالات المختلفة والمتضاربة. وقد أظهرت بعض الدراسات المخبرية أن أنماط شبكة الاتصال تؤثر في نوع القائد وفي نوع السلطة والقدرة التي يتمتع بها القائد. أما نظرية النظم (Systems Theory) والتي استعيرت أصلاً من علم الاتصالات وعلم البيولوجيا، والتي أثرت في العلوم الاجتماعية كافة، فتعتبر المنظمة نظاماً مفتوحاً يتكوّن من نظم فرعية ويأخذ الطاقة والمدخلات من البيئة وينتج مخرجات ونواتج أخرى ضمن عمليات تحويلية خاصة به. والقائد الناجح في المنظومة هو الذي يستطيع التعامل مع التكامل الداخلي للنظام والتفاعل مع البيئة وينسق العلاقات الأساسية والتكميلية في المنظومة[١٩].

وأخيراً، فقد تأثر هذا المنظور بتواصل الثقافات المختلفة وتأثر أنماط الإدارة والقيادة بالثقافة المحيطة، فكثرت الدراسات التي تهتم بالقيادة في ثقافة معينة أو بالدراسات المقارنة في ثقافتين أو أكثر[٢٠].

رابعاً: مداخل (نظريات) تفسير ظهور القيادة (Approaches, Theories)

يشيع في الفكر الاجتماعي (العلوم الاجتماعية) استعمال اصطلاح «نظرية» على أفكار أو نماذج أو أطر للتفكير والتحليل هي في الواقع لا ترقى إلى مستوى النظرية بمعنى العلاقات المثبتة بين متغيرين أو أكثر. لذلك فضلنا استعمال اصطلاح «مداخل» لوجهات النظر (النظريات) التي تحاول تفسير ظهور القادة وكيفية تمييز القادة المحتملين عن الأفراد الآخرين في أي جماعة أو مجتمع. وقد اخترنا أن نصنف المداخل (أو نظريات) في ثلاثة هي: مدخل السمات (ويشمل نظرية الرجل العظيم)، المدخل الموقفي، والمدخل التفاعلي.

---

(١٨) Herbert Simon, *The New Science of Management Decision*, Ford Distinguished Lectures; v. 3 (New York: Harper, [1960]).

(١٩) Katz and Kahn, *The Social Psychology of Organization*, p. 334

(٢٠) Bendix, *Max Weber; an Intellectual Portrait*; Moore Berger, *Bureaucracy and Society in Modern Egypt; a Study of the Higher Civil Service*, Princeton Oriental Studies, Social Science; no. 1 (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1957), and Tannenbaum, «Leadership: Sociological Aspects,» pp. 103-106.

١ ـ مدخل السمات (Traits Approach)

يفسر أصحاب مدخل السمات (نظرية السمات) ظهور شخص ما كقائد واستمراره في القيادة على أساس توافر صفات شخصية معينة موجودة فيه شخصياً تجعل الآخرين يقبلون أن يقودهم[٢١]. ولذلك أصبح اهتمام هذه النظرية بإيجاد قائمة من الصفات أو السمات الشخصية المرغوبة في القائد وكيفية اكتشافها وتنميتها. وتفترض هذه النظرية أن السمات الأساسية المطلوبة للقيادة عامة مشتركة لكل المواقف، وتعتبر نظرية الرجل العظيم أو صاحب الكاريزما أحد أشكال هذا المدخل[٢٢].

وينتقد مدخل السمات على أنه يهمل دور الجماعة في ظهور القادة وما تفرضه الجماعة من حدود على مفهوم السمات والتأثير الحضاري والثقافي. ولا يوجد اتفاق على تلك الصفات المشتركة والتي تؤدي إلى ظهور القيادة ولا على عدد تلك الصفات وعلى ترتيب أولوياتها. كما أن هذا المدخل يضع افتراضاً جدلياً وهو أن الشخصية الإنسانية هي مجرد مجموع أجزائها، وبينما هي أكبر وأعقد من ذلك[٢٣].

٢ ـ المدخل الموقفي (النظرية الموقفية) (Situational Approach)

يرى أصحاب المدخل الموقفي أن صفات الشخص (سماته) ليست المحدد الوحيد لظهوره كقائد، وأن الموقف أو البيئة (المحيط والظروف) هي الأهم. ويشدّد هذا المدخل على اختلاف الظروف والأحوال الاجتماعية والتنظيمية لكل مجموعة بشرية، وأن أي شخص في جماعة ما يمكن أن يكون قائداً في موقف معين أو ظرف معين[٢٤]. ويعرف الموقف هنا بأنه «منظومة القيم والاتجاهات التي يتعامل معها الفرد أو الجماعة أثناء القيام بعملية القيادة التي تتضمن العديد من الأنشطة التي يعود تخطيطها وتنفيذها وتقييم أنشطتها إلى تلك القيم والاتجاهات»[٢٥]. وقد ساعد على انتشار المدخل الموقفي القيم الديمقراطية التي تؤمن بتوسيع قاعدة القيادة في أي مجموعة بشرية أو تنظيمية وتفترض أن القادة يُصنعون ولا يولدون قادة. ولكن بعض

---

(٢١) Gouldner, *Studies in Leadership; Leadership and Democratic Action*, p. 27.

(٢٢) Lyndal F. Urwick, *Leadership in the Twentieth Century*, 3rd ed. (London; New York: Sir Isaac; Pitman, 1962), p. 38.

(٢٣) Gouldner, Ibid., pp. 23-27.

(٢٤) William G. Scott, *Organization Theory; a Behavioral Analysis for Management*, Irwin Series in Management (Homewood, IL: R. D. Irwin, 1967), p. 212.

(٢٥) Gibb, «Leadership: Psychological Aspects,» p.93.

المحللين يرون أن من السهل بشيء من الحذلقة المنطقية تحويل المدخل الموقفي إلى مدخل السمات، والعكس صحيح[٢٦].

٣ ـ المدخل التفاعلي (النظرية التفاعلية) (Interactional Approach)

من وجهة نظر المدخل التفاعلي تعتبر «القيادة» محصلة لشخصية الفرد وتفاعلها الحركي أو الديناميكي مع المنظومة الاجتماعية. ولا يكفي التركيز على سمات الشخص ولا على الموقف أو الظرف، بل على خصائص الجماعات البشرية وآلياتها في تحقيق أهدافها من خلال التميز في أدوار الجماعة ونظام التفاعل أو شبكات التفاعل ضمن الجماعة، والهيكل الثابت لعلاقات الجماعة والتوقعات الثابتة نسبياً المرتبطة بالأهداف والهيكل. وتصبح القيادة واحداً من الأدوار المختلفة التي تفرزها الجماعة مع ما تفرضه من علاقات عاطفية وإدراكية وتقييمية[٢٧].

خامساً: نمط القيادة الملهمة (الكاريزما): القـادة الكاريزميـون والحركـات الكاريزميـة[*]

لا نجد معنىً موحداً لكلمة «كاريزما» في اللغات الأجنبية لأن الكلمة بطبيعتها من الكلمات الغامضة التي يعتبر غموضها سر سحرها والرغبة في استعمالها للمعنى الغامض الذي يجول في خاطر من يستعملها. فهي قد تعني «سحر الشخصية» أو «الشخصية الملهمة أو الساحرة» أو «الشخصية الآسرة» أو «الجاذبية والفتنة والسحر في شخصية القائد تدفع الجماهير لتقديسه» أو «المهابة» أو «الأعطية الكونية»[٢٨]. وبغضّ النظر عن دقة المعاني المقترحة من قبل الباحثين، فإن المعيار الذي نتبناه هنا هو معيار نسبي، بمعنى أن الأتباع والمنافسين يعتبرون أن القائد يملك صفات خارقة أو ملهمة. فالمهم هو النظرة النسبية، وليس المعنى المطلق للكلمة. ولذلك كررنا استعمال الاصطلاح الأصلي «كاريزما» في معظم المواقع.

سبق أن أشرنا إلى أنّ مفهوم الكاريزما ينتمي إلى مدخل السمات، وهو يمثلها

---

(٢٦) Scott, Ibid., p. 213.

(٢٧) Gibb, Ibid., pp. 95 and 110.

(*) هذا البند «الكاريزما» يقع أساساً من المنظور السياسي للقيادة. وقد أعطيناه اهتماماً خاصاً يعكس عنصراً أساسياً من عناصر النمط الزعامي ـ السلطوي الذي هو محور هذا الكتاب.

(٢٨) دين كيث سايمنتن، **العبقرية والإبداع والقيادة**، ترجمة شاكر عبد الحميد، عالم المعرفة؛ ١٧٦ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٣)، ص ١٧٥ ـ ١٨٠؛ **قاموس المورد**، وقاموس روبير.

في الواقع بشكلها المتطرف، وبينّا كذلك أن من مداخل تفسير التغيير في مجرى التاريخ مدخل الرجل العظيم الذي يعتبر أن التاريخ هو سجل أعمال الأبطال والرجال العظام، وهنا يتطابق مفهوم الكاريزما مع مفهوم البطل والرجل العظيم والرجل الملهم. وبينّا أن تحليل الكاريزما يعود إلى ماكس فيبر الذي اعتبرها شكلاً من أشكال السلطة الثلاثة في المجتمعات البشرية. وقد أولينا هذا الموضوع اهتماماً خاصاً لأنه يمهد فكرياً وعلمياً لأحد العناصر الأساسية في نمط القيادة عند العرب، وهو عنصر الاستعداد لتقبل الرجل العظيم عند العرب، كما سنبين في معظم فصول الكتاب.

وبحسب رأي ماكس فيبر تتصف حالة الكاريزما بالخصائص التالية:

١ ـ إنها خاصيَة لفرد استثنائي أو غير عادي تجعل الآخرين يقدرونه ويميزونه من الأفراد العاديين ويعاملونه كفرد قد وهب قوى خارقة أو فوق العادية أو في الأقل قوى أو صفات استثنائية. وتعتبر تلك الصفات أو القوى عند الأتباع غالباً ذات مصدر سماوي ونموذجاً للسلوك[٢٩].

٢ ـ إن معيار وجود الكاريزما هو نظرة الأتباع أو المريدين للقائد أو شعورهم نحوه بأنه يملك الكاريزما، وليس المهم تقييم الكاريزما من وجهات نظر أخلاقية أو جمالية (Aesthetic) أو غيرها[٣٠].

٣ ـ إن أساس شرعية الكاريزما (أو صاحبها) شعور الأتباع بالواجب والخضوع الشخصي التام للقائد والإخلاص التام له والشعور القوي نحوه الذي يصدر عادة عن الحماس والأمل، وأحياناً عن اليأس من ظروف معينة[٣١].

٤ ـ قد تؤدي ظروف معينة إلى اختفاء الكاريزما، وذلك إذا مرت فترة طويلة من عدم النجاح في تحقيق الأهداف أو الفوائد المرجوة، وهذا يتمثل تماماً في معنى هبة الله (The Gift of Grace)[٣٢].

٥ ـ العلاقة الكاريزمية بين الأتباع والقائد علاقة عاطفية ترابطية (Communal) وترتبط بمشاعر شخصية جداً، ولذلك فإن «السلطة الكاريزمية» لا يمكن إخضاعها

---

(٢٩) Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, translated by A. M. Henderson and Talcott Parsons, edited with an introd. by Talcott Parsons (Glencoe, IL: Free Press, [1947]), p. 358.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٣٥٩.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٣٥٩.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٣٦٠.

لروتين العمل اليومي أو مساواتها بأعمال القادة الآخرين العاديين من وجهة نظر أتباع القيادة الكاريزمية.

ويضيف رينهارد بنديكس (Reinhard Bendix) على هذه الخاصية من علاقة القائد بالأتباع، أن أتباع الكاريزما يؤمنون بالقدرات الاستثنائية أو الملهمة أو السماوية لقائدهم ويقدمون له الخضوع التام ويتنازلون عن كل شيء بما فيه إرادتهم. وهذا ما يميز الحالة الكاريزمية عن غيرها من أشكال القيادة[٣٣].

٦ ـ واستكمالاً للخاصية السابقة، ولكي يتم حسم أمر الخلافة - من يخلف القائد الكاريزمي - لا بد للكاريزما من أن تتغير جذرياً وتتحول لتتناسب مع القيادة الخَلَف، وهذا يقتضي الانتقال من جهاز إداري كاريزمي إلى جهاز إداري يعتمد على القواعد والإجراءات والروتين، وهو ما يسمى بـ (روتنة الكاريزما) أو نقلها من الفرد إلى المؤسسة.

٧ ـ لا تخلو الكاريزما من المنافسة والصراع، فقد تتحداها شخصية كاريزمية أخرى أو تتحداها القوى المهيمنة على المجتمع، مما يؤدي إلى أن كل طرف يستعمل كل ما لديه من إمكانات، بما في ذلك اللجوء إلى التراث والغيبيات أو القوى السحرية. وربما يؤدي ذلك إلى مبارزة أو مواجهة فعلية بين القائِدَيْن أو بين أتباعهما. وفي النهاية لا يوجد إلا طرف واحد معه الحق. أما الطرف الآخر فهو المخطئ والمذنب ويجب أن يستغفر ويتوب ويدفع الثمن.

٨ ـ إن الكاريزما هي قوة تغيير ثورية كبرى، تظهر أهميتها في أوقات الجمود والمعاناة والصراع والشعور بالظلم بجميع أشكاله، فتؤدي إلى تحويل جذري ومركزي لنظام الاتجاهات وتوجهات العمل إزاء المشكلات المختلفة[٣٤].

هذا ملخص لأفكار ماكس فيبر عن الكاريزما والسلطة الكاريزمية، وقد أضاف إليها باحثون آخرون أفكاراً مهمة نوجزها في الفقرات التالية، فالكاريزما ظاهرة عامة في كل المجالات، ولا تقتصر على المجال السياسي، فهي قد توجد في مجموعة فنانين أو علماء أو مهنيين أو غير ذلك[٣٥].

وتعتمد الكاريزما في تثبيت شرعيتها على ربط نفسها بالأفكار والرموز البطولية والعاطفية والمقدسة في مجتمعها، وإثارة الذكريات المرتبطة بها ومحاولة إظهار تمثيلها

(٣٣) Bendix, *Max Weber; an Intellectual Portrait*, p. 628.

(٣٤) Weber, Ibid., pp. 359-371.

(٣٥) Rustow, ed., *Philosophers and Kings; Studies in Leadership*, p. 127.

بالطرق المباشرة وغير المباشرة. فالكاريزما تتأثر بالبيئة الثقافية التي تنمو فيها، فمن أهم شروط نجاحها أن تنشأ في مجتمع يؤمن بالقيادة الفردية القوية ولا يتناسب وجودها مع النظم الديمقراطية والمستقرة والعريقة في المؤسسية(٣٦). وقد حاول بعض الباحثين تحديد السمات أو الصفات التي تميز القادة الكاريزميين (الملهمين). ومع إدراك الجميع أنه ليس بالإمكان رسم صورة دقيقة تمثل جميع القادة الكاريزميين، فهناك تكرار أو شيوع الصفات التالية: مستوى عالٍ من الحيوية والنشاط، حضور الذهن تحت ظروف التحدي والضغط، إعطاء الانطباع بالملكات العقلية المتميزة، القدرة على الأصالة والابتكار، والجاذبية المغناطيسية في العيون(٣٧).

وقد اهتمت بعض الكتابات بأسباب ظهور ونجاح القائد الكاريزمي (الرجل العظيم، الرجل الملهم). فكما ذكر سابقاً، تنشأ الحاجة للقيادة الكاريزمية في ظروف يسود فيها الشعور بجمود المجتمع أو بالهزيمة أو بالكارثة أو التخلف الاقتصادي والاجتماعي مع الفقر والظلم والصراع الاجتماعي وعدم الاستقرار. والأهم من ذلك أن الكاريزما لا تنشأ ولا تنجح إلا في بيئة حضارية توائمها، ولا تنجح في المجتمعات المبنيّة على المؤسسيّة والديمقراطية والاستقرار.

أما عن المنشأ الاجتماعي للكاريزما فقد تحدث كل من روبرت بارك (Robert Park) وجورج سيمل (George Simmel) عن الرجل ذي الثقافتين (The Marginal Man) الذي يعيش في ثقافتين وشعبين مختلفين فينظر إلى نفسه من وجهة نظر كل مجتمع فيجد نفسه مختلفاً ويشعر بالصراع الاجتماعي الذي يؤدي به إلى الثورة أو التغيير(٣٨). ولكن هذه الفكرة لم تلاقِ قبولاً واسعاً، على الرغم من صحة ما ورد فيها في ناحية معينة، وهي أن الرجل ذا الثقافتين يصبح لديه الرؤية للتغيير، ولكنه قد لا يكون قائداً كاريزمياً. ومهما يكن منشأ القيادة الكاريزمية فإنها، كأي قيادة، جزء من عملية تفاعل واندماج بين القائد والأتباع والأهداف والظروف، ولا يمكن فهمها بالمطلق. ويعطينا ماكفارلاند (MacFarland) جانباً مهماً من جوانب القيادة الكاريزمية، وهو ما يسميه ثنائية الكاريزما ـ النهج (Charisma-Paradigm)، ويعني بها أن القائد الكاريزمي غالباً يأتي بنهج جديد أو مبدأ جديد أو قاعدة جديدة للحياة والسلوك والانتماء الاجتماعي.

---

(٣٦) Ann Ruth Willner, *Charismatic Political Leadership; a Theory*, Research Monograph; no. 32 ([Princeton, NJ]: Princeton University, Center of International Studies, 1968), pp. 81, 74 and 90.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٣ و٦٢ ـ ٧٤.

(٣٨) Andrew S. McFarland, *Power and Leadership in Pluralist Systems* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1969), p. 189.

وهذا يذكرنا بأهم صفة عقائدية للكاريزما لم نشر إليها في الصفحات السابقة، وهي أن القيادة الكاريزمية ترتبط عادة بحمل رسالة للمجتمع أو للبشرية بعامة. وأحياناً تكون هذه الرسالة واضحة ومتكاملة وأحياناً تكون مجرد أوهام للعظمة الفردية لا تجد فيها أي ترابط، ولكن القائد يحاول إعطاءها صفة الرسالة لتضفي عليه الشرعية الفكرية أو العقائدية اللازمة.

ويلخص ماكفارلاند نظرية الكاريزما الموسعة كما ساهم فيها العديد من المفكرين على النحو التالي: «في فترات التوتر والاختلاف على المبادئ والقيم (Smesler)، قد يظهر بطل كارزمي هوك (Hook) وفيبر (Weber) وقد تتوافق عنده العمليات النفسية الداخلية مع أعماله العامة (لاسويل (Lasswell))، بطريقة ربما تمثل حلاً جذاباً لأزمة الانتماء الشخصي (باي (Pye) اريكسون (Erikson))، ويمثل هذا الحل القيم والقرارات الحاسمة لانتماء اجتماعي جديد ـ هوية جديدة ـ (سيلزنِك (Selznick))، مما يؤدي إلى التغيير الاجتماعي من خلال عقيدة جديدة وهياكل اجتماعية جديدة»[(٣٩)].

وعلى الرغم من القيمة الكبرى لنظرية الكاريزما (القائد العظيم، الملهم) فإنها قد لاقت بعض التحفظات والانتقادات. وفي الحقيقة قد تكون التحفظات والانتقادات موجهة للوضع الاجتماعي-السياسي-القيمي الذي تنشأ فيه الكاريزما أكثر مما هي موجهة للنظرية نفسها، فالنظرية تصف حالة من حالات العلاقة القيادية في مجتمع ما في زمن ما، ولكنها لا تدعو بالضرورة إلى تكريس تلك الحالة أو تعميمها أو اعتبارها الأنموذج الذي يجب أن يحتذى.

ومن الانتقادات التي توجَّه لنظرية الكاريزما هي الانتقادات نفسها التي توجه لنظرية السمات، مثل إهمال جانب الأتباع ودورهم والتركيز على القائد الفرد، وإهمال التفاعل الإنساني، وفشل النظريتين في وضع مجموعة متفق عليها من السمات للقائد الكارزمي. ويرى الناقدون من وجهة نظر النظم الديمقراطية أن الكاريزما تنطبق فقط على العهود القديمة من الدول الغربية وعلى تلك الأجزاء في آسيا وأفريقيا والعالم النامي، والتي لم تتخلص من تَبعات الماضي ولم تتجدد فيها معايير التنظيم الاجتماعي السياسي. ولذلك، فإن نظرية الكاريزما ليس لها مجال في الدول التي تعيش بالديمقراطية والتكنولوجيا[(٤٠)].

(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٦٤ ـ ١٦٥.

(٤٠) Karl Loewenstein, *Max Weber's Political Ideas in the Perspective of Our Time*, translated from the German by Richard Winston and Clara Winston ([Amherst]: University of Massachusetts Press, 1966), pp. 90 and 97.

ومن الجدير بالإشارة إليه لدى ختام هذه الفقرة عن القيادة الكاريزمية أنه غالباً عندما نتحدث عن قيادة كاريزمية وأتباع كاريزميين توجد أيضاً حركة كاريزمية تتكون من القائد والأتباع والعقيدة التي يطوّرها القائد والتي تكون في الغالب عقيدة تعد بالخلاص من الظروف التي استدعت الحاجة للقائد الكاريزمي، وهي ظروف سبق أن أشرنا إليها.

ولا شك في أن درجة التماسك أو العصبية (لنستعير اصطلاح ابن خلدون) عالية جداً في الحركات الكاريزمية، وليس من السهل إدخال تغييرات عليها بالطرق الديمقراطية أو برأي الأغلبية، حيث تصدر مقاومة الأفكار الغريبة من الولاء المزدوج لكل من القائد الكاريزمي والمبدإ الذي جاء به (العقيدة).

سادساً: الكاريزما (القيادة الملهمة) والعسكر في الدول النامية

إن التحليل السابق حول القيادة الكاريزمية والحركات الكاريزمية له علاقة وثيقة بالقيادة في الدول النامية، وبخاصة في العالم العربي، حيث تتوافر جميع الظروف التي تستدعي ظهور القيادة الشخصية الفردية، والقيادة الكاريزمية بشكل خاص. وتنقل وسائل الإعلام يومياً أخباراً عن أفراد من الدول النامية المختلفة يلقى القبض عليهم وهم يحاولون الهجرة غير القانونية إلى الدول الصناعية المتقدمة كإيطاليا وألمانيا وفرنسا والولايات المتحدة وغيرها.

إن هذه الظاهرة المؤلمة والمتكررة يومياً تلخص حالة الضياع والسخط وأزمة الانتماء وفقدان الكرامة التي تعم غالبية الدول النامية، والتي جاءت لعوامل متعددة من أهمها فشل جهود التنمية السياسية واستمرار اتساع الفجوة مع العالم المتقدم، وانخفاض معدل الدخل الفردي والفقر وعدم العدالة في توزيع الثروات والبطالة المتزايدة، والأهم من كل ذلك وعلى رأسه: غياب الديمقراطية الحقيقية وغياب المؤسسية.

وهذا مناخ مؤاتٍ تماماً للأفراد أو الحركات الذين يعدون الناس بالخلاص وتوفير حياةٍ أفضل، وبشكل خاص، للقيادة الفردية الشخصية التي تبعث الحماس في النفوس وتستند إلى رموز التراث الديني والقومي في إثارة الساخطين على الأوضاع. ومن المعلوم أنه كلما كانت المؤسسية ثابتة ومستقرة في أية دولة كانت الحاجة إلى القيادة الشخصية الفردية أقل؛ ولا تخلو الدول الصناعية المتقدمة من العنصر الفردي، ولكنها تعمل في بيئة مؤسسية تضع حدوداً للطموحات الفردية والتصرفات الشخصية.

أما في الدول النامية، والعربية جزءٌ منها، فإنه حتى عندما يبدو أن الحكم بيد أقلية عائلية أو اقتصادية أو مهنيّة (العسكر)، فإنها تتطور لتصبح حكماً أوتوقراطياً فردياً. فالمشكلة الأساسية في التنمية أو التحديث الشاملين هي مشكلة التنظيم السياسي والمؤسسي في القيادة، ويرتبط بذلك تنظيم المشاركة السياسية وتأسيسها. وهنا يأتي دور المؤسسة العسكرية في الدول النامية. ففي ضوء الحاجة إلى قيادة قوية وفي ضوء غياب الديمقراطية أو ضعفها وما يرتبط بذلك من ضعف الأحزاب السياسية أو غيابها الكلي كآليات لتنظيم العمل السياسي، يأتي العسكريون ويحاولون ممارسة دور الكاريزما (الرجل الملهم، المخلص، المنقذ)، وينتهون دائماً بحكم الفرد المستبد من خلال أجهزة القمع المختلفة.

ويحاول الكثير من الكتاب تفسير بروز دور العسكر في الدول النامية فيذكرون أسباباً منها ظهور مفهوم الدولة القومية والحرفية أو المهنية التي يتحلى بها العسكر، والمساعدات العسكرية الأمريكية للكثير من الدول النامية، وقد تكون تلك عوامل مساعدة ولكن السبب الأهم هو أن العسكريين هم الفئة الوحيدة التي تمتلك وسائل القوة والسيطرة الكفيلة بالحكم. وفي غياب المؤسسات السياسية الفعالة التي تستطيع التعبير عن أهداف وحاجات الناس وتنظمها في عمل سياسي مخطط وهادف، يصبح دور العسكريين سهلاً باستعمال أساليب القهر الذي يرافقه إعلام كاريزمي.

وعلى الرغم من أن القائد العسكري يأتي بوعود الخلاص وربما يلتفّ الشعب حوله في البداية، وتعمل وسائل الإعلام في الدولة على صياغة القائد في صورة الكاريزما، أو الرجل الملهم، فإنه يتحول غالباً إلى قائد استبدادي يستعمل جميع أدوات القهر للمحافظة على موقعه. والذي يتابع أوضاع العالم العربي يرى أن وسائل الإعلام العربية لا تختلف أساليبها جوهرياً في هذا المجال، حيث يصبح القائد هو العالم والفيلسوف والفقيه والرياضي والخبير بكل صغيرة وكبيرة، والمسؤول عن كل إنجازٍ ولو كان إنبات نبتة في حديقة البيت أو إنجاب طفل في الأسرة (بالمعنى الأبوي الرعائي)، وشكراً للفضائيات العربية التي أظهرت لنا مَعْلماً مهماً من معالم التشابه بين أبناء العروبة.

وأخيراً، نريد في هذا العصر الذي هو بداية القرن الحادي والعشرين أن نتساءل: هل ما زال هنالك دورٌ في الوطن العربي أو العالم النامي بعامه، للقيادة الكاريزمية، الرجل الملهم، المخلص؟

للإجابة عن هذا السؤال نجد أنفسنا في صراع بين عاملين متناقضين:

الأول، أن الظروف التي تحدثنا عنها من حيث غياب المشاركة والديمقراطية

وازدياد الفقر والإحباط واتساع الهوة بين الأغنياء والفقراء وبين الدول النامية والدول المتقدمة . . . الخ ، كل هذه الظروف هي المناخ الموائم جداً لظهور القيادات الكاريزمية والحركات الكاريزمية التي تنشد التغيير الجذري وتحاول إعادة ترتيب المجتمع بطريقة جديدة .

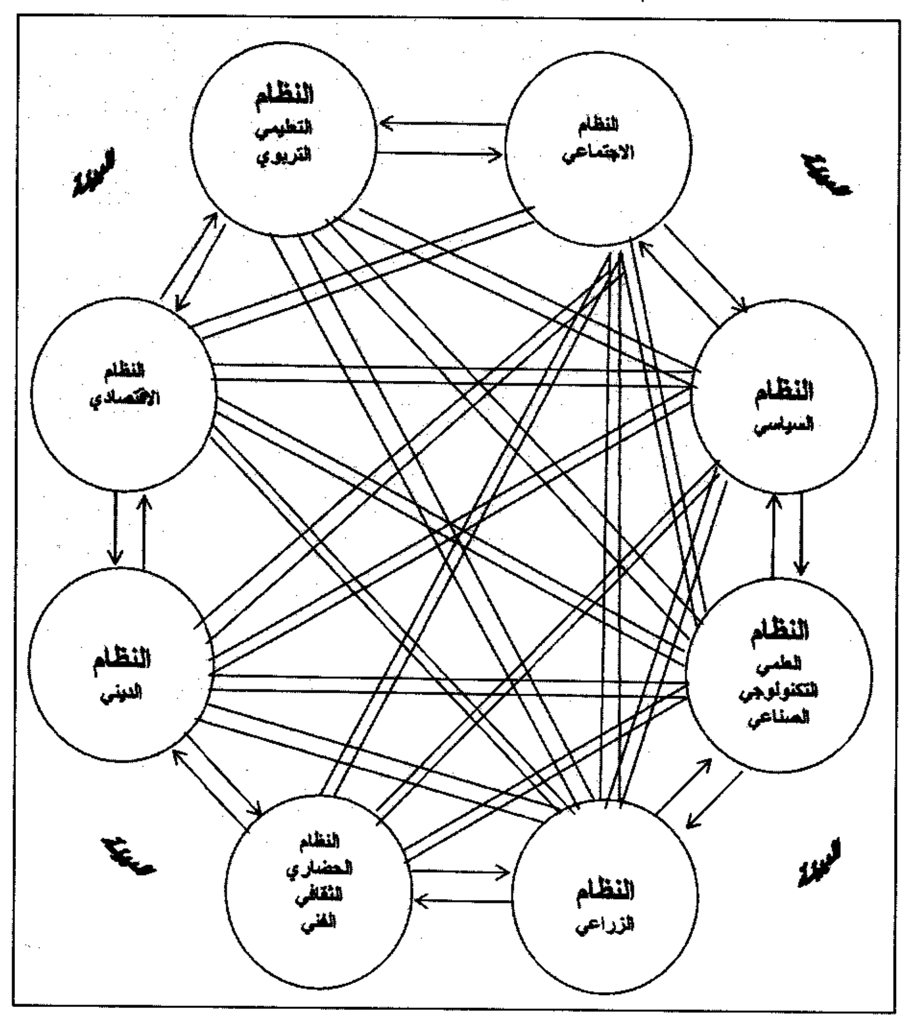
ومن جهة **ثانية** نرى أن الحكومات في هذه الدول قد تفوقت كثيراً على أسلافها من حيث الاستشعار المبكر بظهور القيادات والحركات الكاريزمية واستباقها بالضربات قبل أن تتمكن من إرسال إشعاعاتها المغناطيسية للمتلهفين على التقاطها بحواسهم الكاريزمية . وقد ساعد هذه الحكومات بل القيادات الفردية أو الأوليغاركية المتحكمة أن الدولة العظمى التي تمارس دور الحاكم الأعظم للعالم لا ترغب في ظهور القيادات الكاريزمية الحقيقية ولا الحركات الكاريزمية التي يعتمد عليها القادة الكاريزميون في إحداث التغييرات الجذرية التي تعيد تشكيل المجتمع ، والتي قد تؤدي إلى إخلال في موازين القوى بحسب ما يفهمها الحاكم الأعظم .

بالإضافة إلى ذلك ، فإن الحاكم الأعظم نفسه لم يعد محايداً أو سلبياً أو متفرجاً على ما يجرى داخل كل دولة مهما كانت بعيدة أو قريبة على سطح الكرة الأرضية ، بل أصبح له رؤية وأدوات ينفذ تلك الرؤية من خلالها . فالرؤية تقتضي عدم ظهور ذلك النوع من القيادات أو الحركات . والأدوات هي الاستشعار المبكر لجميع التحركات في أي مجتمع ، والإنذار المبكر للقيادة المعنية ، والإجراءات المبكرة لاستئصال ما يمكن استئصاله من بذور واعدة للمحافظة على التوازن الداخلي والتوازن الإقيليمى ، والسلام العالمي (يا سلام !) وتلعب المساعدات الاقتصادية والفنية والمعلوماتية للدول مدخلاً مشروعاً ودوراً حاسماً في تبرير هذه الرؤية للحاكم الأعظم وتنفيذها بالشكل الأمثل .

فهنالك تناقض واضح إذاً، بين عامل مشجع للقيادات الكاريزمية والحركات الكاريزمية متمثلاً بالظروف الاقتصادية ـ السياسية ـ الاجتماعية التي تعيشها غالبية الدول النامية والعربية ، وعامل محبط يمنع ظهور تلك القيادات ويقمعها بذكاء وتخطيط ونظم معلومات دقيقة .

والنتيجة المحتومة هي لصالح العامل الثاني ، وهو عامل الإحباط والكبت ، لأنه هو الذي يملك المعلومات والمال والسيطرة . يستثنى من هذه النتيجة تلك الحالات التي يرى الحاكم الأعظم أن من المفيد إعطاءها فرصة لتصبح قيادات كاريزمية مصنوعة أو حركات كاريزمية منضبطة من الداخل وخاضعة لنظام المعلوماتية الحديثة .

الشكل رقم (١-١)
النظم الفرعية في المجتمع كنظام مفتوح



الفصل الثاني

النمط النبوي ـ الخليفي (الزعامي ـ السلطوي)
نظرية لفهم السلوك القيادي عند العرب

مقدمـــــة

تتصف الدراسات السابقة لمفهوم القيادة عند العرب بالاتجاه الوصفي الذي يأخذ كل حالة قيادية ويدرسها بشكل منفصل، مبيناً سمات القائد وخصائصه الفردية على الغالب. ولكن الإطار الذي نقدمه تحت عنوان النمط الزعامي ـ السلطوي أو «النمط النبوي ـ الخليفي» هو في الواقع محاولة لوضع نظرية عامة لفهم القيادة عند العرب.

وكأية فكرة جديدة، لا بد من شرح بعض الأفكار والمفاهيم الجديدة حتى يستطيع القارئ أن يدرك الصورة الكلية لهذه الفكرة أو النظرية. ولا بد كذلك من التذكير بفرضيات الدراسة التي ذكرناها في المقدمة، والتي تعتبر الأفكار التالية توسيعاً وتوضيحاً لها. ولإعطاء الصورة الكلية فالنمط الزعامي ـ السلطوي «النبوي ـ الخليفي» يتضمن العديد من الأفكار، وهي:

ـ **العناصر الأربعة المكونة للنمط** النبوي ـ الخليفي (الزعامي ـ السلطوي).

ـ **النمطان الفرعيان**: النمط النبوي والنمط الخليفي (أو النمط الزعامي والنمط السلطوي).

ـ **الافتراضات** التي يبنى عليها النمط.

ـ **النمط النبوي ـ الخليفي كنظرية عامة لفهم القيادة.**

ـ **إطار الدراسة ومنهجيتها**، أهداف النظرية (النمط)، واستعمالاتها ومضامينها العملية

في الصياغة الأولى لهذا النموذج (النظرية) وضعتُها بعنوان «النمط النبّوي ـ الخليفي» كتجريد فكري يستوحي من التراث اصطلاحات تأخذ معاني اصطلاحية جديدة. وعندما طرحت الفكرة في أكثر من منتدى وجدتُ أن البعض يفهمون اصطلاح «نبوي» بالمعنى الحرفي وبالرجوع إلى النبي محمد (ﷺ) ولم يكن هذا هو المقصود، بل كتجريد فكري عام يتخذ المعاني التي نحددها له. ولذلك، فقد رأيت أن أضع تسمية بديلة مرادفة هي «النمط الزعامي (الكاريزمي) ـ السلطوي»، وسيكون استعمالي لهذا الاصطلاح هو الأعم في هذا الكتاب، مع بقاء الاصطلاح الأصلي في بعض المواقع كمرادف.

أولاً: العناصر الأربعة للنمط

يتكون النمط الزعامي ـ السلطوي من أربعة عناصر ترتبط في ما بينها ارتباطاً منطقياً وثيقاً.

وفي ما يلي شرح لكل من هذه العناصر مع توضيح للترابط الوثيق في ما بينها مما يعطي صورة حركية ذات قوة تفسيرية وتنبؤية جيدة.

١ ـ الذاتية (الذاتانية، الشخصانية) (Personalism,Subjectivism)

تعرف الذاتية بأنها النظرة الشخصية/ الشخصانية أو غير الموضوعية للأمور وللعالم بحيث ينظر المرء إلى نفسه كمركز لما حوله وكمصدر للحقيقة المطلقة. ونرى هذه الظاهرة عندما يحدث نقاش بين اثنين أو أكثر، بتغلب الآراء التي لا تستند إلى المنطق والحقائق التي يعتمد عليها موضوع النقاش، أو بالتعبير عن آراء قد تتعارض مع حقائق أساسية معروفة عن الموضوع. وإذ نعبر عن الذاتية بهذه الطريقة، فقد يفهم أنها تعمل بشكل مطلق وأنها غير خاضعة للتعديلات بواسطة قوى أُخرى. ونحن لا نقصد ذلك، وإنما نقصد أن هناك ميلاً قوياً لهذه الذاتية أو الشخصانية لدى الإنسان العربي، ولكنها خاضعة للتعديل والتهذيب بواسطة القيم والأخلاق والتحصيل الفكري والعلمي والتجربة العملية وما شابه ذلك. فهي احتمالية في المجموع وليست حتمية في كل فرد أو كل موقف. وفي مجال التنظيم والعمل الرسمي تبرز الذاتية في اعتبار الشخص أن وظيفته الرسمية هي ملك شخصي له، أي لا فرق بينها وبين ممتلكاته الشخصية. فالمعلومات التي تخص عمله من خصوصياته التي يجب ألا يطلع عليها أحد غيره، إلا بطريقة شخصية أو بعلاقة شخصية. وهذا يؤثر بلا شك على

العلاقات داخل المنظمة، فينظر إلى الأمور بشكل شخصي وتسيطر المشكلات الشخصية في العلاقات الرسمية، وتؤثر المصالح الذاتية في القرارات وتحديد الأمور الرسمية. ومن مظاهر الشخصانية في الحياة العامة كيفية ممارسة الكثيرين لقيادة مركباتهم على الطرق وكأنه لا يوجد أناس آخرون لهم مشاعرهم وحقوقهم، وتصرفات الكثيرين في المواقف العامة التي يوجد فيها طوابير انتظار أو تأخر في الحصول على الخدمة حيث يتصرفون بمنطق «يا ربي نفسي!». والشخصانية مسؤولة عن فشل الكثير من الشركات والمشاريع التي تحتاج بالطبع إلى التعاون وتقليص الشخصانية، فكل شريك أو مؤسس أو مدير يريد أن يفرض رؤيته ومصالحه على الآخرين.

ولذلك يصعب إنشاء المؤسسات الناجحة، وبخاصة المؤسسات الكبرى من دون أن تكون معرضة للفشل بسبب هذه النظرة الذاتانية. والشخصانية مدخل لجميع أشكال اللامؤسسية في العمل، وبخاصة العلاقات العشائرية والجهوية والحزبية وغيرها. ومن مراقبتنا لسلوك القيادات العربية نلاحظ أن الذاتية صفة تميزها بشكل واضح. فالوظيفة من ضمن الممتلكات الشخصية، والتمييز بين الممتلكات الشخصية والعامة ضعيف، وبخاصة على المستويات القيادية العليا. والذاتية صفة اكتسبها القادة من مجتمعهم، فمنشأها اجتماعي وتأثيرها في سلوك القيادة وفي المنظمات تأثير خطير. وترتبط الذاتية ارتباطاً وثيقاً بصفة أخرى هي الفردية، فهما متلازمتان وهما وجهان لعملة واحدة.

٢ ـ الفردية، الفردانية (Individualism)

تعرف الفردية بأنها ميل الفرد لأن لا يكترث (لا يهتم) برغبات الجماعة بحيث يقوم بأعمال تتعارض مع مصلحة الجماعة أو رغباتها. وأكثر ما تتضح الفردية بهذا المعنى في عملية اتخاذ القرار. إذ تبرز فردية المرء عندما يتخذ قرارات تتعارض مع رغبات الجماعة أو تتجاهلها أو تتحداها. وكلما ارتفع الفرد في السلم الإداري، أو حيثما أصبح في وضع يتحكم فيه بالأموال والسلطة، تبرز هذه الصفة بشكل أوضح. والفردية، كصفة تلازم القيادة العربية، تعتبر أهم صفة يحملها الإنسان العربي من مجتمعه. فهي ليست مقصورة على العلاقة بين التابع والمتبوع، ولكن لها مظاهر تبدو في مجالات كثيرة في العلاقات بين البشر. ومع أن الذاتية/ الشخصانية والفردية وجهان لعملة واحدة، فالفرق بينهما مهم أيضاً. فتحديد معنى الذاتية يعتمد على نظرة الفرد للحقائق واعتبار نفسه مصدراً لتلك الحقائق، بينما يعتمد تحديد معنى الفردية على علاقة الفرد بالجماعة بالدرجة الأساسية وعلى موقع الجماعة في عملية اتخاذ

القرارات ودرجة المشاركة. من مظاهر الفردية في الجماعة العربية استئثار المسؤول على مختلف المستويات بالسلطة وتركيزه كل القرارات بيده وعدم السماح للآخرين بالمشاركة. ويقوى هذا الاتجاه كلما ارتفعنا في هرمية تنظيم الجماعة. ومع الزمن تجد ممارسات القائد/ المسؤول صدىً لدى بعض أفراد الجماعة الذين لا يجدون وسيلة أخرى للحصول على المنافع، فيعاملونه بصفته صاحب الحق في ممارسة السلطة المطلقة، ويصبح مصدراً للمكرمات والامتيازات والهبات، فيعززون اتجاهاته نحو التفرد والحكم المطلق.

وفي رأينا أن بداية فهم أي وضع قيادي عربي هو اعتبار أن الذاتية والفردية هما حجرا الزاوية الأساسيّان اللذان تبنى عليهما أية علاقة قيادية، وأن إدراكنا لهذه الحقيقة يساعدنا على فهم سلوك القادة والتابعين والمعارضين على حد سواء.

إن تلازم الفردية والذاتية أمر منطقي، فإذا اعتبر المرء نفسه مصدر الحقيقة آمن بنفسه وقدراته لدرجة تجعله يتجاهل الآخرين ويتخذ قرارات ويعمل أعمالاً قد تتعارض مع رغبات أو اتجاهات الآخرين، ومع ذلك فهو يعتقد أنه يعمل الصواب.

لقد تحدث كثيرون عن وجود الفردية والذاتية لدى الإنسان العربي، وسوف نفصل في ذلك في أكثر من موقع. ولكن استعمالنا للفكرتين هنا هو استعمال ينظر لهما كجزأين متفاعلين من نظرية عامة أو نمط عام وليس كأفكارٍ مستقلة. وأود أن أشدّد على هذه النقطة. فالجدّة هنا ليس في مجرد القول إن العربي فردي وذاتي، ولكن في الإطار الفكري النظمي العلائقي الذي توضع فيه هذه الصفات بحيث تبنى عليهما نظرية شاملة.

ومن جهة أخرى قد يقول قائل إن الفردية والذاتية موجودتان عند شعوب أخرى وليستا مميزتين للعرب فقط. وتوضيحاً لفكرتنا نقول إن الفردية والذاتية عند العرب تختلفان عنهما لدى بعض الشعوب في جانبين. **الجانب الأول** في الدرجة **والجانب الثاني** في المحتوى. فمن حيث الدرجة نجد أن العرب هم من الشعوب الذين يتميزون نسبياً بدرجة عالية من الفردية والذاتية، ومن حيث المحتوى نجد أن الفردية والذاتية العربيتين تتميزان بميل أناني أكثر مما تتميزان بميل إبداعي. ومن جهة أُخرى، إن هذا التحليل يجب أن لا يغلق عقولنا عن الإيجابيات التي يتمتع بها العربي وعرفت عنه خلال الأحقاب المختلفة. ومن الإيجابيات التي ترتبط بفردية العربي: الشجاعة والنجدة وحب التضحية والكرم والنخوة والشرف والكرامة. وعلى المستوى الجماعي فقد عرف العرب بالمحافظة على الحياة الإنسانية والمحافظة على البيئة والثروات الطبيعية والحيوانية. فعلى الرغم من طول فترة سيطرتهم على العالم، لم يضطهدوا أي

شعب بشكل جماعي أو يطبقوا العقوبات الجماعية، ولم يحرقوا مدناً وحافظوا على ثروات كل بلد حتى أثناء أشد الحروب ضراوة. فهنالك حاجة لتعزيز الإيجابيات وتجنب السلبيات. وهذا ممكن بالتربية والتدريب الاجتماعي.

فالمقصود، إذاً، وجود الصفات الإيجابية والصفات السلبية في آنٍ واحد، مع الميل لبروز السلبيات بشكلٍ أوضح، وبخاصة في مجال القيادة والمنافسة عليها. ولمزيد من التوضيح نستعير تشبيهاً من المجال الطبي زودني به الصديق الدكتور بسام الخضراء لدى قراءته لهذه النظرية. يقول: يمكن تشبيه وجود الصفات السلبية والصفات الإيجابية من الذاتية والفردية في الإنسان العربي كوجود البكتيريا النافعة والبكتيريا الضارة في الجسم البشري، وفي الكائنات الأخرى. فمن المعروف أن من أهم وظائف البكتيريا النافعة أن تمنع البكتيريا الضارة من أن تهاجم جسم الإنسان وتضعفه أو تقضي عليه. وهنا تظهر الناحية الإبداعية لهذه البكتيريا. وعلى الإنسان في كل أنشطته أن يحافظ على البكتيريا المفيدة النافعة ويقويها، وألا يساعد البكتيريا الضارة ويكبح نموها وسيطرتها على جسمه. وهذه مهمة قوى التغيير في المجتمع العربي، سواءً كانت قوى أفراد أو مؤسسات.

وفي المقابل، فالفرد الغربي لديه فردية وذاتية وهو يعتز بهما ولكن اعتزازه يتضمن التشديد على الجوانب الإبداعية الفردية مع مراعاة صارمة للمفاهيم السائدة حول مصلحة الجماعة. وإن تغلُّب الجوانب الإيجابية في بعض المجتمعات لم يأتِ إلا بعد فترات من التجربة والخطأ والمشكلات الاجتماعية المختلفة والتواطؤ على ما توصلوا إليه من أعراف وتقاليد ومؤسسات. أما الفرد في المجتمعات الاشتراكية، التي كانت سائدة في الاتحاد السوفياتي السابق ومعظم دول أوروبا الشرقية، فإنها كانت تتميز بدرجة منخفضة نسبياً من الفردية والذاتية تطبعت عليها بفعل عملية تنشئة اجتماعية صارمة فرضها النظام العقائدي ـ السياسي السائد حين كانت الاشتراكية سائدة في عددٍ كبيرٍ من الدول. ولا شك في أن هذه المجتمعات تمر في مرحلة تحوّل قاسية ومؤلمة في هذه الأيام.

٣ ـ اللامؤسسية

عندما يوضع الفرد العربي في وضع قيادي، وهو يحمل صفتَي الفردية والذاتية من مجتمعه، فإن النتيجة المنطقية هي اللامؤسسية. وتعرف اللامؤسسية بأنها عدم وجود الطرق أو الإجراءات أو الترتيبات لحل المشاكل الناجمة عن التعامل في مجال من المجالات البشرية. وبتعديل بسيط يمكن اعتبار أن اللامؤسسية هي عدم التقيد أو عدم الاهتمام بالطرق أو الإجراءات أو الترتيبات القائمة لحل المشاكل الناجمة عن التعامل

في مجال من المجالات البشرية، أي إنه ربما تكون هنالك طرق وإجراءات وترتيبات رسمية أو معلنة ولكن ذوي الشأن لا يأبهون بها. فالنتيجة واحدة، هي أن لا أحد يتبع الإجراءات أو الطرق أو الترتيبات المقررة، إن وجدت.

إن هذا التحديد لمعنى اللامؤسسية هو تعريف عام. وبما أن اهتمامنا هو بالمؤسسية في مجال القيادة تصبح هنالك حاجة لتحديد أكثر لمعنى المؤسسية. ففي مجال القيادة نرى أن هنالك قضايا أو مشاكل معينة لا بد من حلها بطرق محددة حتى نحكم فيها إذا كان الوضع مؤسسياً أو غير مؤسسي. وهذه القضايا/ المشاكل هي:

١ ـ الطرق والوسائل التي تهيئ المرشحين للقيادة.

٢ ـ الطرق التي يصبح فيها المرشحون قادة.

٣ ـ الطرق التي تحل فيها الخلافات حول القيادة (أو حول من يقود أو من يحكم).

٤ ـ الطرق التي تحدد كيفية الخلافة (أي من يخلف من).

إن تقرير درجة المؤسسية في وضع قيادي يقتضي توافر حالتين. الحالة **الأولى** هي معرفة مدى توافر طرق وإجراءات وترتيبات محددة ومعلومة ومعترف بها لحل هذه القضايا/ المشاكل، والحالة **الثانية** هي في ما إذا كانت تلك الطرق والإجراءات والترتيبات متبعة فعلاً أم غير متبعة. وكما أشرنا في السابق، لا يكفي أن تكون الطرق والإجراءات قائمة، وإنما لا بد أن تكون متبعة من قبل جميع الأطراف المعنية، وهذه الأطراف هي القادة ومنافسوهم، والمعارضون لهم أو الطامحون، والأتباع في المواقع المختلفة، بالإضافة إلى التيارات السياسية والاجتماعية والقوى الضاغطة ومؤسسات التنشئة التربوية والاجتماعية والسياسية. وإن الإخلال بالطرق أو الإجراءات من قبل طرف واحد يكفي لإلغاء المؤسسية، أي يكفي لجعل الوضع غير مؤسسي.

وغالباً ما تكمن الفردية والذاتية خلف الإخلال بالطرق والإجراءات. فكأن اللامؤسسية في العملية القيادية هي المحصلة الطبيعية للفردية والذاتية، أو نتيجة منطقية لهما. ويمكن اعتبار وجود العناصر الثلاثة في أي تنظيم أو مجموعة بشرية مثلثاً خطيراً تضيع فيه جهود النهضة والتنمية والتقدم، كما تضيع السفن والطائرات في مثلث برمودا.

إن هذا التحديد لمعنى المؤسسية ضمن مجال القيادة، وبخاصة في المجال السياسي، ضروري جداً لفهم طبيعة النمط النبوي ـ الخليفي. فإننا عندما نقول إنه لا

توجد مؤسسية في القيادة العربية لا نعني بالضرورة أنه لا توجد مؤسسية في كل حياة العرب الاجتماعية والدينية. فلا شك في وجود مؤسسية في بعض جوانب الحياة العربية. ولكن لا توجد مؤسسية في مجال القيادة، وبشكل محدد، لا توجد مؤسسية في حل المشاكل الرئيسية المشار إليها في أعلاه في مجال القيادة السياسية على الخصوص.

٤ ـ أهمية الرجل العظيم

عندما تسود الذاتية والفردية في وضع قيادي يصبح ذلك الوضع لا مؤسسياً كما أشرنا. وهذا يخلق فراغاً أو حلقة مفرغة، بمعنى أن الفردية والذاتية تخلقان اللامؤسسية، وأن اللامؤسسية تنمي الفردية والذاتية وتقويهما. وهذا ما عبرنا عنه بتشبيه «مثلث برمودا». فالقادة يكتسبون صفات الفردية والذاتية أصلاً من أوضاع اجتماعية مروا بها أو عاشوها، وفي تصرفهم وهم في مجال قيادي يعززون الاتجاهات الفردية والذاتية. وفي وضع كهذا يصبح للرجل العظيم أهمية كبرى. فالعرب مهيأون لظهور الرجل العظيم ويتوقعون ظهوره لحل مشاكلهم الكبرى.

وقد يقول قائل إن هذا أمر طبيعي فكل الشعوب تتوقع الرجل العظيم وتمجد عظماءها. وقد يكون في هذا شيء من الصحة، ولكن الفروق مهمة بين الشعوب، وبخاصة بين الشعوب التي تبنت النظم الديمقراطية، وتلك التي يسيطر عليها حكم الفرد أو أي شكل من أشكال الاستبداد السياسي. فالشعوب التي تعيش حياة ديمقراطية تعتبر من أقل الشعوب استعداداً لتقبّل الرجل العظيم، لأن الطرق والإجراءات التي تفرضها الحياة الديمقراطية تقيد الرجل العظيم وتمنع ظهوره. فصحيح أن الشعب الأمريكي قد أعطى مكانة خاصة لكل من جورج واشنطن وأبراهام لنكولن ورفعهما فوق الشبهات في حياتهما، وأقام لهما صروحاً تصل إلى التقديس بعد وفاتهما، ولكن ذلك لم يؤدِ إلى تعطيل الدستور أو خلق دستور يوافق أهواء واشنطن أو لنكولن، ولم يؤد إلى حصر مؤسسة الحكم في سلالة أي منهما، ولم يؤد إلى سيطرة حاكم عسكري فرد أو سيطرة المؤسسة العسكرية على نظام الحكم بعدهما.

وينطبق الكلام نفسه على ونستون تشرشل في بريطانيا وشارل ديغول في فرنسا وغاندي في الهند، وغيرهم كثير في دول ديمقراطية تُميز شعوبها بين التعلق العاطفي بقائد معين وتكريمه وربما تقديس ذكراه من جهة، والتنازل عن الدستور وحق المشاركة في الحكم والقرار وإلغاء المؤسسات السياسية لصالح الحكم الفردي الاستبدادي تحت عنوان «المنقذ والملهم والوحيد» وما شاكل ذلك، من جهة أخرى.

من الملاحظ أن الواقعين تحت تأثير النمط النبوي ـ الخليفي المهيأين لتقبل دور الرجل العظيم والمؤمنين بحتميته لا يجدون فرقاً بين الحالين، لأنهم لا يدركون الفرق، على أهميته وخطورته. وهذا أحد تجليات النمط النبوي، حيث يعطل تقبل الرجل العظيم الملكات الفكرية عند الأفراد وقدرتهم على التمييز بين ما هو نافع وما هو ضار، وبين ما هو حقيقي وما هو وهمي على المدى البعيد.

فتوقّع الرجل العظيم وتقبله واعتباره السبيل الوحيد لحل المعضلات الكبرى تزدهر أكثر حيث تزداد اللامؤسسية، أي حيث تقل الطرق والإجراءات المشار إليها سابقاً، أو يقلّ الاهتمام بها. والمراقب لحياة العرب، حتى في الزمن المعاصر، يجد لديهم استعداداً كبيراً لتقبل الرجل العظيم كموحد لهم وموجّه لطاقاتهم نحو النصر والأعمال الكبرى، على الرغم من التكاليف الباهظة التي رافقت هيمنة الرجل العظيم. فهو في هذا المجال أهم من الفكرة أو العقيدة كموحدٍ ومنسقٍ ومانعٍ للانقسامات والخلافات. وهذا واضح في الحالات التي درسناها والتي توافر فيها الرجل العظيم أو صاحب الكاريزما في نظر أتباعه.

فعلى الرغم من هزيمة جمال عبد الناصر عام ١٩٦٧ ومسؤوليته المباشرة عن ذلك، رفضت الجماهير المصرية والعربية استقالته وأصرت على عودته، ولم تحكم عليه بالنتائج، بل بعاطفة التعلق بشخصه. وعلى الرغم من الكوارث التي أدى إليها حكم صدام حسين والكلفة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية بعيدة المدى، على المستوى العراقي الوطني، والمستوى الإقليمي الخليجي، والمستوى القومي العربي العام، فقد بقيت قطاعات واسعة من الشعوب العربية ـ خارج العراق ـ تعتقد بصحة أعماله وملاءمة دوره التاريخي للظروف التي كانت سائدة.

وأستطيع القول من التجربة الشخصية، إن الذين كانوا يدافعون عن أعمال صدام حسين أغفلوا النتائج التي أدت إليها، وكانوا تحت تأثير الصورة المزعومة للرجل العظيم التي خلقتها أجهزته الإعلامية. وفي الحركات السياسية التي ظهر فيها الرجل العظيم، كحركة الإخوان المسلمين والحزب السوري القومي الاجتماعي، كانت أعمال القائد دائماً صحيحة في نظر أتباعه مهما كانت النتائج، وكان هو مصدر الحقيقة ومصدر كل تفسير صحيح لعقيدة الحزب وأفكاره وسياساته.

وكما قلنا سابقاً في علاقة عناصر النمط النبوي ـ الخليفي، لا تناقض بين وجود الفردية والذاتية من جهة، والاستعداد لتقبّل الرجل العظيم من جهة أخرى. فالفرديات العادية، مثل أفاعي سحرة فرعون، لا تتلاشى إلا أمام فردية كبرى تستوعبها جميعها، مثلما فعل ثعبان موسى بتلك الأفاعي.

ولا بد من تحديد معنى الرجل العظيم في هذا المجال. فنحن نستعمل كلمة رجل عظيم بالمعنى الذي استعمله ماكس فيبر في تحليله لأشكال السلطة. فقد ذكر فيبر أن للسلطة أشكالاً ثلاثة:

١ ـ الكاريزما، وهي سلطة الفرد الملهم الذي يمتلك قدرات خارقة في نظر أتباعه.

٢ ـ السلطة التقليدية، وهي انتقال السلطة إلى أسرة الرجل العظيم أو المؤسس بشكل وراثي.

٣ ـ السلطة العقلانية القانونية، وهي سلطة البيروقراطية، أي نظام يعتمد على قوانين وقواعد معلومة[1].

فالرجل العظيم هو الرجل الذي يعتقد أتباعه أنه يمتلك قدرات سحرية خارقة فوق مستوى الآخرين. وهو لذلك جدير بأن يُتّبع. والمهم في هذه الفكرة أنها علاقية ونسبية. إنها علاقية بمعنى أنها تصف علاقة بين قائد وأتباعه تتميز بنظرة خاصة من الأتباع للقائد. وتتلخص تلك النظرة باعتبار القائد ملهماً وفوق مستوى البشر. وهي نسبية بمعنى أن الرجل العظيم في جماعة بشرية معينة قد لا يكون عظيماً بالنسبة إلى جماعات أخرى.

وبهذا المعنى يمكن أن يبرز رجل عظيم في أي نوع من أنواع الجماعات البشرية مثل جماعة الفنانين أو جماعة الصوفية أو جماعة المهندسين أو جماعة الكتّاب، تماماً كما يبرز رجل عظيم في المجال السياسي لحزب سياسي أو للأمة جمعاء أو لجماعة عرقية أو إثنية أو طائفية أو غير تلك. والمعيار في كل هذه الحالات هو نظرة الأتباع لقائدهم واعتبارهم أنه يملك قدرات خارقة وأنه فوق مستوى الآخرين.

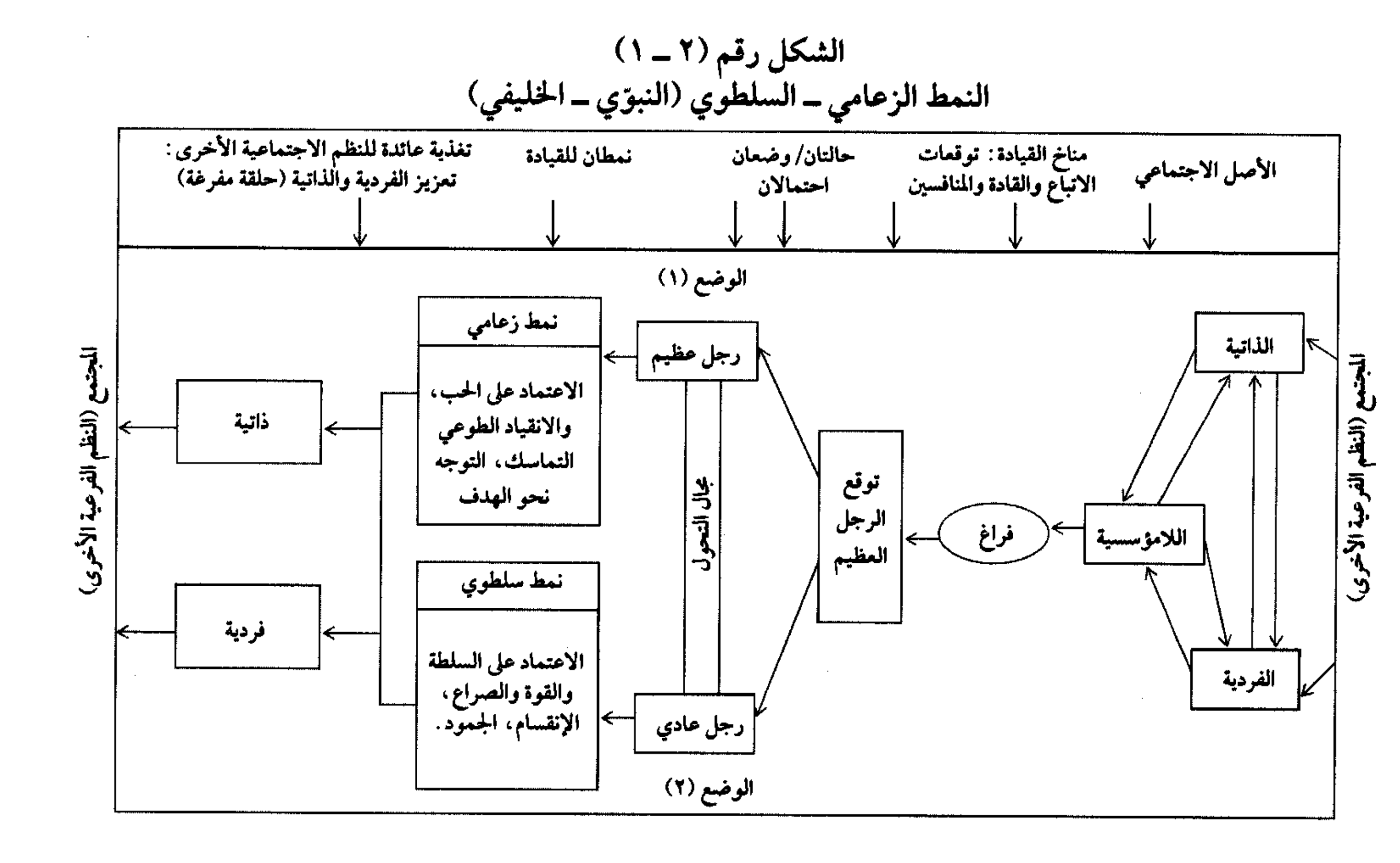
بهذا المعنى نعتبر أن العرب من الشعوب التي لديها استعداد مرتفع لتقبّل الرجل العظيم. وهذا العنصر الرابع من عناصر النمط النبوي ـ الخليفي يؤدي إلى وجود نمطين فرعيين من أنماط القيادة هما النمط النبوي (الزعامي) والنمط الخليفي (السلطوي). وكخلاصة لهذه العناصر الأربعة وتوضيح الارتباط في ما بينها انظر الشكل رقم (٢ ـ ١) الذي يوضح نظرية النمط النبوي ـ الخليفي بنظرة مبسطة.

---

(١) Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, translated by A. M. Henderson and Talcott Parsons, edited with an introd. by Talcott Parsons (Glencoe, IL: Free Press, [1947]), pp. 359-365.

الشكل رقم (٢ ـ ١)

النمط الزعامي ـ السلطوي (النبوّي ـ الخليفي)



ثانياً: النمطان الفرعيان: النمط الزعامي والنمط السلطوي (النمط النبوي والنمط الخليفي)

من الواضح القول إن ظهور الرجل العظيم ليس دائماً ممكناً. والقائد إما أن يكون في نظر أتباعه عظيماً أو عادياً. ووجود هذين الاحتمالين يعني وجود نوعين من العلاقة القيادية الممكن ظهورها. **النوع الأول** هو العلاقة بين القائد العظيم وأتباعه، **والنوع الثاني** هو العلاقة بين الرئيس العادي وأتباعه. ونظراً لاختلاف طبيعة العلاقة في كل من الحالتين فقد أطلقنا على كل منهما اصطلاحاً معيناً يعبر عنها. فعلى الوضع القيادي الذي يوجد فيه رجل عظيم أطلقنا اصطلاح النمط الزعامي أو «النمط النبوي» أو النمط الكاريزمي، وعلى الوضع القيادي الذي يوجد فيه رجل عادي النمط السلطوي أو «النمط الخليفي». ولأن استعمال هذه الثنائية (نبوي ـ خليفي) بهذه الطريقة هو استعمال تجريدي جديد، فلا بد من إعطاء تفسير لهذا الاستعمال. فهما تشبيهان قصدنا منهما استعمال ألفاظ من الحضارة العربية، وكل تشبيه يمكن عقده إذا كان هنالك وجه من وجوه الشبه.

فالنمط النبوي سمي كذلك لأن النبي كان يمثل النموذج المثالي في القيادة في وجوه عديدة، وخاصة في ما يتعلق بنظرة الأتباع له من أنه ملهم وذو قوى خارقة. واصطلاح «نبوي» هنا هو مرادف لاصطلاح «صاحب كاريزما» بالمعنى الذي وضعه ماكس فيبر من حيث إنه يعتمد على الانقياد الطوعي للقائد العظيم، ولا يعني هذا التشبيه أن القائد الذي يقع في هذا التصنيف يمتلك صفات النبي، مع أن الأتباع والمقربين قد ينظرون إليه بهذا الإدراك. أما اصطلاح «خليفي» فهو مبني على التشبيه بالخليفة، على اعتبار أن معظم الخلفاء كانوا رجالاً عاديين وكانوا يعتمدون على القوة لتثبيت أنفسهم أكثر من اعتمادهم على الانقياد الطوعي.

١ ـ النمط النبوي (الكاريزمي، الزعامي)

يتميز النمط النبوي أو الزعامي بوجود علاقة عاطفية بين القائد والأتباع مما يؤدي إلى الانقياد الطوعي من دون الحاجة إلى استعمال القهر مع الأتباع، إلا نادراً. إن هذا الانقياد الطوعي ناتج عن الشعور بعظمة القائد من جهة، وبضآلة الذات ونقصها إزاء القائد من جهة أخرى. أي إن التابع، في الأغلب الأعم، عندما يقارن نفسه بالقائد يجد نفسه ضئيلاً ويشعر بنقص، وهذا يجعله يؤمن بالقائد وبضرورة اتّباعه. أي إن الذاتية والفردية لا ترضخ إلا لفردية وذاتية أكبر وأضخم، كما سبق أن أوضحنا.

إن هذه الظاهرة أساسية في فهم العلاقة القيادية عند العرب، فلأسباب تاريخية معقدة من أهمها بروز محمد (ﷺ) كأول وأعظم قائد عربي إسلامي، تكونت لدى العربي صورة مثالية للقائد بنى عليها توقعاته من أي إنسان يتصدى لقياداته. وكانت هذه التوقعات عالية جداً كمثل صورة محمد النبي (ﷺ). وليس أدل على ذلك من الصفات العالية الواجب توافرها في الخليفة بحسب نظرية الخلافة. ولذلك نجد أن بروز الرجل العظيم يقوم بدور نفسي مهم في صهر الفرديات وتوحيدها وتوجيهها نحو الهدف المشترك، وهو في ذلك يفعل ما لا تفعله العقائد.

إن هذه الصورة المثالية للقائد كان لها آثارٌ واضحة في حياة العرب والمسلمين قديماً وحديثاً. فمن آثارها أن يبني التابع توقعات عالية من القائد، وهذه التوقعات تصبح بمثابة معايير دقيقة تقاس بها أعمال القائد وسلوكه. إن القائد، منذ البداية، يخضع لعملية تقييم دقيقة تقاس بها أعمال القائد وسلوكه تصل أحياناً إلى درجة التجريح. وقد رأينا أن نطلق على هذه المرحلة «مرحلة الاختبار» لأن القائد يخضع فيها لتجربة دقيقة. فإذا قام بعمل «عظيم» في نظر الأتباع ـ وهذا أمر نسبي ـ اقترب من مفهوم النمط النبوي، وفي هذه الحال ينتقل إلى مرحلة جديدة هي مرحلة الإيمان حيث يعتقد الأتباع بتفوقه وقواه الخارقة وتصبح أعماله مبررة. وإن لم يتوافر هذا الإيمان يظل رجلاً عادياً يصعب عليه الحصول على انقياد الأتباع طواعية (نمط خليفي). إن القيام بأعمال عظيمة بشكل مستمر نسبياً في النمط النبوي أمر ضروري لتغذية الشعور بعظمة القائد لدى الأتباع. وهذا أمر ليس بالسهل ولا يتوافر إلا لنفر قليل جداً من القادة وفي ظروف نادرة، وهذا يعني غياب المؤسسية على أي حال.

ومن الآثار الأخرى للصورة المثالية التركيز على الصفات الفردية للقائد والوقوع في نظرية السمات (الصفات الفردية). وبما أن هذه الصفات شخصية بكل معنى الكلمة، فقد أعطى ذلك أهمية كبرى للضوابط الداخلية عند القائد وأهمل الضوابط الخارجية (الضوابط المؤسسية). وبكلمة أخرى، إن هنالك إيماناً بوجود علاقة حتمية بين توافر الصفات الفردية للقائد ونجاحه في عملية القيادة، تلك العملية التي هي بالدرجة الأساسية تفاعلية وترتبط بمتغيرات كثيرة وبمدركات الآخرين وردود فعلهم وتغير الأحداث. وهذه الحتمية قللت أهمية الضوابط الخارجية (المؤسسية) وقللت أهمية تحديد الفترة الزمنية للقائد. فالقائد الملهم يسترشد بضميره وما يمليه عليه من ضوابط، ولا قيمة للضوابط الخارجية.

إن الإيمان بالقائد «النبوي» على أي حال له جوانب إيجابية واضحة. ففي هذه الحال تتميز العلاقة بتوحد الأتباع خلف القائد مع عدم وجود الانقسامات وسرعة التوجه نحو الهدف بأقل درجة ممكنة من التردد والصراع. وهذه من أهم جوانب قوة

النمط النبوي. ولكن توفر هذه الحال ليس بالسهل. فظهور الرجل العظيم أمر ليس مؤكداً ولكنه محض صدفة.

٢ ـ النمط الخليفي (السلطوي)

النمط الخليفي هو النمط الذي يوجد فيه في مركز القيادة شخص عادي وليس شخصاً ملهماً في نظر الأتباع والقيادات الأخرى. وفي هذه الحالة لا يعتمد على العلاقة العاطفية والتبعية الطوعية، وإنما على استعمال القوة بالدرجة الأساسية. إن الأتباع والطامحين والمعارضين يشعرون أن القائد مثلهم ولا يتفوق عليهم ولذلك لا يقدمون له الطاعة طواعية ويكونون كثيري النقد له بحيث يقارنونه بالصورة المثالية التي شرحناها في النمط النبوي. إنهم ينتقدون كل خطإ له ولا يتسامحون مع بعض الأخطاء البسيطة، بل يضخمونها. ومن جهة أخرى يجد القائد نفسه عاجزاً عن أن يصل الصورة المثالية وعن أن يحصل على الانقياد الطوعي فيستعمل القوة والقهر لضمان مركزه حتى وإن اقتضى ذلك القضاء على الخصوم. وعلى عكس الحال في النمط النبوي، فإن العلاقة في النمط الخليفي أو السلطوي تتميز بكثرة الصراع والانقسامات ومحاولات التغيير عن طريق القوة، إن الفرديات الكثيرة لا تجد فردية كبرى تستوعبها، فتحاول كل فردية أن تبرز ذاتها.

ويجب أن لا يؤخذ هذا التحليل على أنه تبرير لطغيان الحاكم. بل إننا هنا إزاء حلقة مفرغة أخرى في العلاقة بين الحاكم والمحكوم. فالأتباع يشعرون بفردية الحاكم التي لا يعتبرونها متفوقة، فلا يقدمون له الطاعة، وهو من جهته يشعر بالتهديد فيحيط نفسه بالدفاعات والقهر، والمؤسسية هي الضحية، فالمرجعية في حل الخلاف بين القائد والأتباع هي قرارات القائد السلطوية، وليست مؤسسات محايدة أو تمثل الشعب أو القاعدة.

على الرغم من أننا عرضنا النمطين، النبوي والخليفي، كنمطين مستقلين، إلا أن التفكير الصحيح يقتضي تصورهما كطرفي نقيض لخط استمراري واحد. ومعنى ذلك أن القائد الواحد قد يتدرج من نمط إلى آخر اعتماداً على الأحداث التي تمر بها الجماعة ونظرة الجماعة لها. فقد يبدأ القائد بالنمط الخليفي أو السلطوي وينتهي بالنمط النبوي أو الزعامي، أو قد يحدث العكس. وقد توجد حالات في منتصف الطريق. والمعيار في كل حالة هو نظرة الأتباع للقائد وشعورهم نحوه. فعلى أحد الطرفين تتميز العلاقة بالحب والعاطفة والخضوع الطوعي والتقمص والانتماء (النمط النبوي)، وعلى الطرف الآخر تتميز العلاقة بالخوف والاعتماد على القهر وكثرة الصراع (النمط الخليفي).

الجدول رقم (٢ ـ ١)
المقارنة بين النمطين الفرعيين: النمط النبوي (الزعامي) والنمط السلطوي (الخليفي)

عنصر المقارنة	النمط النبوي (الزعامي)	النمط السلطوي (الخليفي)
١ ـ أوجه الشبه في التنشئة الاجتماعية السياسية	١ ـ الذاتية، الفردية، اللامؤسسية	١ ـ الذاتية، الفردية، اللامؤسسية
٢ ـ الحالة الفارقة الرئيسية: نظرة الأتباع للقائد	٢ ـ الفرد (رجل أو امرأة) العظيم صاحب الكاريزما	٢ ـ الإنسان العادي من دون كاريزما في نظر الأتباع، مثلنا مثله
٣ ـ أساس العلاقة بين القائد والأتباع	٣ ـ الإعجاب، الحب، الحماس والعاطفة، والانقياد الطوعي، والسلطة ثانوية ولا مانع من استعمالها مع غير «المؤمنين» بالملهم	٣ ـ الندية، المنافسة التي قد تتحول إلى صراع، استعمال السلطة وأدوات القهر أكثر من الانقياد الطوعي
٤ ـ النزاع والتماسك	٤ ـ النزاع الداخلي ضعيف أو معدوم بسبب الإيمان بالقائد الملهم، ودرجة التماسك أو العصبية عالية، وهذا يساعد القائد على الانطلاق، شخص القائد أساس التماسك وليس العقيدة	٤ ـ النزاع الداخلي قوي ويستنزف الكثير من وقت النظام وجهود الجميع، التماسك والعصبية ضعيفان، والانطلاق مقيد، وأساس التماسك هو السلطة والخوف، وليس العقيدة
٥ ـ المعارضة	٥ ـ ضعيفة بسبب سحر القائد والانبهار العام به	٥ ـ ضعيفة أو معدومة لأنها مكبوتة أو ممنوعة أو مقهورة بأساليب السلطة
٦ ـ التغيير الاجتماعي الاقتصادي، إلخ. النمط النبوي (الزعامي)	٦ ـ يحدث بسرعة نسبياً بهمة القائد والتماسك حوله، في الاتجاه الذي يحدده القائد	٦ ـ يستغرق التغيير وقتاً طويلاً ويحتاج إلى استعمال أدوات القهر، ويتحدد اتجاهه بمحصلة الصراع

وباختصار، فنحن نضع في الواقع نمطين فرعيين ونمطاً عاماً يجمع بينهما. فالنمط العام (النبوي ـ الخليفي) يمثل المجال الكامل الذي تتدرج عليه القيادات العربية. ويمثل كل من النمطين الفرعيين الحالة الخاصة لوضع قيادي معين، فإما أن يكون الوضع «نبوياً» أو «خليفياً»، أو في موقع بينهما. وقد تؤدي الأحداث إلى وضع نبوي، ثم بعد ذلك يتحول القائد إلى وضع خليفي (سلطوي)، لأنه لم يستطع التعزيز المستمر للكاريزما التي كانت تظهر لأتباعه.

ثالثاً: الافتراضات التي يبنى عليها النمط

يتضمن الشرح السابق للنمط النبوي ـ الخليفي بعض الافتراضات الأساسية والتي ورد بعضها تصريحاً وبعضها ضمناً وقد تستنتج بشكل غير مباشر. وهذه الافتراضات هي:

الافتراض الأول، العلاقة الوثيقة التبادلية بين المجتمع والقيادة. فالقيادة هي نظام فرعي من أنظمة المجتمع، وهذا النظام الفرعي يحمل صفات النظام الأكبر، يتأثر به ويؤثر فيه. وتتضح هذه الصلة الوثيقة في موضوع الفردية والذاتية. فالفرد العربي، وهو يشارك في عملية القيادة سواء كان تابعاً أو متبوعاً، يحمل صفات الفردية والذاتية من مجتمعه، وهو في سلوكه يعزز هذه الاتجاهات في المجتمع. كما أن الاستعداد لتقبّل الرجل العظيم إحدى الخصائص البارزة التي يكتسبها الفرد العربي من مجتمعه من خلال مصادر متعددة كدراسة التاريخ، وطرق تدريس الدين ودور علماء الدين والحركات الدينية في التركيز على عظمة القادة الأفراد ودورهم في إقامة عز العرب، وكل القَصص الشعبي والإعلام العام التي لا تعزز المؤسسية ولا الديمقراطية، بل تعزز أدوار البطولة في مخيال الشعوب العربية.

الافتراض الثاني، وجود درجة قوية من الاستمرارية في حياة المجتمعات. نستطيع القول إن المجتمعات تحافظ على صفات معينة وتبقي عليها بشكل ثابت نسبياً على الرغم مما تتعرض له من تغييرات. إن صورة أخرى لهذه الفكرة يمكن التعبير عنها بالشكل التالي: إن أي تغيير مهما كان جذرياً لا يغير جميع جوانب المجتمع، بل إن كثيراً من الأنماط السلوكية تبقى مستمرة على الرغم من بعض مظاهر التغير التي تبدو أنها مظاهر تغير جذري. ونحن نرى أن السلوكيات المتعلقة بعملية القيادة هي من أكثر جوانب الحياة العربية استمرارية. فعلى الرغم من بروز محمد (ﷺ) وظهور الإسلام واختلاط العرب بأمم مختلفة ونموهم الحضاري وتقلبهم في حقب التاريخ، نجد أن عملية القيادة عندهم لم تخرج عن النمط النبوي ـ الخليفي (الزعامي ـ السلطوي) وسيطرة العناصر الأربعة المفصلة في أعلاه. ومن دراستنا حياة العرب في حقب مختلفة وفي مجالات مختلفة نجد أن العناصر الأربعة سائدة حتى وقتنا الحاضر.

الافتراض الثالث، مع أننا اعتمدنا في الاستدلال على أحداث وحالات سياسية بالدرجة الأساسية، فإن صفات النمط النبوي ـ الخليفي هي صفات عامة تنطبق على ممارسة القيادة في البيئة العربية مهما اختلف المجال. فسواء كنا نتحدث عن جماعات العمل الصغيرة أو عن نادٍ اجتماعي أو عن حزب سياسي أو عن الدولة ككل، فإن الممارسات القيادية يمكن تفسيرها ضمن مفهوم النمط النبوي ـ الخليفي بعناصره

الأربعة ونموذجية الفرعيين. فالنمط النبوي ـ الخليفي يصلح كنظرية عامة في القيادة عند العرب من الجماعة الصغيرة إلى الدولة. ولكن هذه العناصر تتجلى بأشكال مختلفة وبدرجات متفاوتة من الحدة بحسب نوع الجماعة الإنسانية وطبيعتها (سياسية، تربوية، اقتصادية، عسكرية، إلخ.)، وبحسب حجم الجماعة والمصادر المتاحة، وغير ذلك.

الافتراض الرابع، بسبب أهمية العناصر الأربعة، الذاتية، والفردية، واللامؤسسية، وأهمية الرجل العظيم، فإن النتيجة المنطقية هي أن دور العقيدة الموحدة في الجماعة التي تعيش ضمن الثقافة العربية والتقاليد العربية ليس حتمياً ولا آلياً في تحقيق وحدة الجماعة وتماسكها أو منع انقسامها وتفتتها. وهذا يتعارض مع المفاهيم السائدة تاريخياً وحتى الوقت الحاضر لدى الكثير من المثقفين وعامة الناس، وبشكل خاص، الحركات العقائدية التي تدّعي أن عقيدتها هي التي توحد الجماعة المعينة أو الأُمة بشكل عام. والمقارنة في نظرنا هي بين ما تفعله العقيدة وما تفعله القيادة. فالعقيدة تساعد في خلق الظروف والأدوات التي يمكن أن تستعملها القيادة، والقيادة هنا في الحالة العربية، هي فردية: فإما أن تكون فردية ملهمة (ذات كاريزما سحرية في نظر الأتباع)، أو أن تكون فردية تعتمد على السلطة بشكل أساسي. أي إن الفرد في الوضع العربي، أو القيادة، هما اللذان يستطيعان التوحيد أكثر مما يدعيه أصحاب العقائد المختلفة.وهذا ناجم عن الاستعداد للعناصر الأربعة المذكورة. وقد عرضنا لأدلة كثيرة على ذلك، في التاريخ العربي الإسلامي الأول بشكل خاص، وفي التراث الفكري لنظرية الخلافة عند السنة والشيعة، وعند المفكرين والفلاسفة، وفي التاريخ الفعلي لنظام الخلافة. بالإضافة إلى ذلك، فقد رأينا استمرارية غلبة صراع القيادات وضياع المؤسسية في الحركات المعاصرة على الرغم من وحدة العقيدة .

رابعاً: النمط النبوي ـ الخليفي كنظرية عامة

بعد أن عرضنا لمفهوم النمط وعناصره ونمطيه الفرعيين، نود أن نبين أن النمط الزعامي ـ السلطوي الذي نعرضه هنا كإطارٍ لفهم القيادة عند العرب، يمكن أن يستعمل كنظرية عامة لفهم الوضع القيادي في أية مؤسسة أو مجتمع. ومنشأ هذه الفكرة وهذا التوضيح أن الكثيرين ممن ناقشوا فكرة النمط أثاروا سؤالاً مهماً ومفيداً مؤداه: هل الفردية والذاتية وما يتبعهما من لامؤسسية واستعداد للرجل العظيم حكر على العرب، وأليس من المعلوم أن أمماً وشعوباً أخرى لديها مثل هذه الصفات؟ والجواب عن السؤال **الأول** هو بالنفي، بمعنى أن هاتين الصفتين ليستا حكراً على العرب، والجواب عن السؤال **الثاني** بالطبع الإيجاب، بمعنى أن هناك شعوباً أخرى

تتصف بهما. وكنا قد بينا في البداية أن الذاتية والفردية لهما جانب إيجابي وجانب سلبي، كما ذكرنا أن تفاوت الأمم والشعوب هو تفاوتٌ نسبي ولكنه مهم. وبهذا المفهوم المقارن والنسبي والإنساني، يمكن اعتبار أن النمط هو نظرية عامة لفهم القيادة في مجتمعات متعددة، وقد تختلف صياغته نسبياً في هذه الحالة، على النحو التالي:

عندما تكون درجة الذاتيَّة والفرديَّة مرتفعة في أي مجتمع أو منظمة، وبخاصة في جانبهما السلبي، نتوقع أن تزداد درجة اللامؤسسية والاستعداد للرجل العظيم. وكلما زادت درجة المؤسسية أصبحت الذاتية والفردية مقيدتين، وقلَّت الفرص أمام ظهور الرجل العظيم، لأن «العظمة» تصبح للجماعة وللمؤسسات والقوانين والعمليات السياسية الاجتماعية. وهذا مجال ومنظور واسع للدراسة، كما هو للنمط بصياغته الأصليّة.

ولا بد من التأكيد أيضاً على أن فهمنا للنظرية يفترض أننا نتحدث عن استعدادات نفسية اجتماعية ثقافية لدى الشعوب العربية تعززها استمرارية الممارسة وعدم اكتمال أو نضوج الظروف المؤدية للتغيير. أي إننا نتكلم عن المخيال السياسي الاجتماعي، وليس عن خصائص وراثية غير قابلة للتعديل أو التغيير. وعندما نتكلم عن عدم اكتمال أو نضوج الظروف المؤدية للتغيير، لا نقصد المرور بمراحل تنموية نمطية معينة تخضع لها الشعوب كافة، بل نقصد الظروف العشوائية التي تعرضت لها الشعوب والبلدان العربية كالاحتلال بأشكاله المختلفة، ووجود قوى (أفراد أو جماعات) فرضت مصالحها الخاصة، وقرارات القيادات في كل بلد عربي، وفشل القوى والأحزاب السياسية في تأسيس الديمقراطية وتعزيز المؤسسية، وغير ذلك من الظروف التي عززت الأنماط التقليدية ومنعت التحول عنها.

ونود أن نتوقف عند وجهة نظر قوية لنديم البيطار عن «دور شخصنة السلطة في تجارب التاريخ الوحدوية». فهو يعرض شخصنة السلطة كعملية عامة ترافق حركات التوحيد، ولا تقتصر على شعب بعينه أو أمة بعينها أو تنظيم عقائدي أو سياسي معين أو ثقافة معينة. ويعتقد بداية أن هناك ثلاثة قوانين أساسية عامة تسود أية عملية توحيدية، ولا بد من اجتماعها للانتقال من حالة تجزئة إلى حالة وحدة. هذه القوانين هي وجود إقليم ـ قاعدة يتركز عليه العمل الوحدوي ويرتبط به عبر المجتمع المجزأ أو الكيانات السياسية المدعوة إلى الوحدة؛ السلطة المشخصنة التي تستقطب ولاء الشعب عبر الحدود الإقليمية؛ والمخاطر الخارجية التي تولد ضغوطاً قوية على الأقاليم المختلفة وتهددها في حريتها وكرامتها وبقائها نفسه. وتعتبر شخصنة السلطة من هذا المنظور أكثر من ظاهرة عادية ترافق التجارب التوحيدية، بل ضرورة من

ضرورات التوحد والعمل المشترك. ويعمم نديم البيطار هذه الظاهرة لتشمل جميع الحركات الدينية والعقائدية والسياسية وغيرها، سواءٌ كانت توحيدية أم غير توحيدية. والسبب في كونها ضرورة من ضرورات العمل الوحدوي أو غيره هو أن الناس عامة أو أتباع التنظيم أو الحركة لا يتحركون أو يندفعون نحو الهدف المشترك بحسب المنطق والعقلانية، بل بحسب ما يمثله شخص القائد من تجسيد مادي ملموس ومحسوس للهدف أو الأهداف المشتركة.

وفي غياب القائد الذي يحقق هذا التجسيد لا يتحقق العمل التوحيدي أو لا تنجز الأهداف المشتركة. وفي كثير من الحالات التي تبرز فيها شخصنة السلطة هناك فرقٌ شاسع بين ما تطرحه العقائد أو الأفكار والنظريات، وما يفرضه الخيال القومي والتصورات الثورية أو النفسية الشعبية العامة في فهم وتفسير التحولات العامة في المجتمع أو الحركة. ويسوق البيطار على الدور البارز لشخصنة السلطة أمثلة من مختلف الثقافات والحركات. ففي التجربة الليبرالية الأمريكية (الولايات المتحدة)، في حين أن أليكسيس دو توكفيل (Alexis de Tocqueville) المعجب بالديمقراطية الأمريكية وما فيها من فصل للسلطات، كتب في دراسته الكلاسيكية عن الديمقراطية الأمريكية عام ١٨٢٥ أن الديمقراطية تستثني بطبيعتها إعطاء دور رئيسي للفرد وتنفي فكرة «القائد» و«البطولة»، بيّن المؤرخ الأمريكي بيترسون، على الرغم من ذلك التفكير العلمي العقلاني، أن الممارسة الفعلية تدل على أن الماضي الأمريكي هو ماضٍ يسوده بضعة من القادة الكبار الأقوياء الذين صنعوا الأحداث وكانوا سبب القدر الّذي ساد الشعب[٢].

ويعطي نديم البيطار نموذجَي جورج واشنطن وأبراهام لنكولن على ذلك. فقد وصلت عظمة اهتمام الشعب الأمريكي بواشنطن واحتفاله به درجة التقديس والعبادة. وكان يمثل نقاء الأخلاق والسمات التي يجدر بالآخرين الاقتداء بها. وكان يمثل العبقرية والعظمة في كل شيء، من السياسة إلى **الزراعة**، ومن الجندية إلى التجارة والهندسة. وفي عبارة دانيال وبستر، إن أمريكا قدمت للعالم شخصية واشنطن، وهذا وحده كاف كي يفرض احترام أمريكا على العالم. وقد أُعطي واشنطن الكثير من الألقاب كأبي البلاد ومؤسس الجمهورية والمخلّص وغير ذلك. وقد اعتُبر عدم إنجاب واشنطن علامة إلهية ليصبح أباً للأمة واعتُبرت أمه «ماري» بمثابة «مريم» وفرجينيا التي ولد فيها بمثابة «بيت لحم». وقد أصبح مقام تمثاله مكاناً مقدساً

---

(٢) نديم البيطار، **من التجزئة... إلى الوحدة: القوانين الأساسية لتجارب التاريخ الوحدوية**، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٠)، ص ٢٣٣ و٢٣٩.

يقوم مقام مذبح المسيح. وفي رأي نديم البيطار، لم يدرك ناقدو تقديس جورج واشنطن المرحلة التاريخية التي عاشها واشنطن وأن شخصنة سلطته هي التي حالت دون التفكك في الشعب وفي القادة الآخرين[٣]. وقد حظي أبراهام لنكولن بالمكانة نفسها لدى الشعب الأمريكي، واقترن اسمه بالمسيح وموسى وأصبح الناس، حتى في الكنائس، يتكلمون عن ثالوث مقدس بين الثلاثة. وقد عززت بعض الظروف هذا التوجه في المخيال السياسي الأمريكي، مثل كون والد لنكولن «نجاراً»، وكونه مات قتلاً أو اغتيالاً، والظروف الغامضة التي أحاطت بقتله لدرجة اعتقد الكثيرون أن قبره كان خالياً لأنه رفع إلى السماء، كالمسيح. وإن عشرات الألوف الذين كانوا يزورون قبره كانوا يأتون للحج وليس لمجرد الزيارة. وفي كلتا الحالتين: واشنطن ولنكولن، كان الرئيس يتمتع بسلطات دكتاتورية غير محدودة[٤].

وفي التجربة الديمقراطية اليعقوبية (الثورة الفرنسية وما تلاها)، يقدم البيطار أمثلة لشخصنة القيادة والسلطة تصل إلى درجات النبوة، أو إن شئت فقل الألوهية. من ذلك شخصيات مثل روبسبيير، وروسو، ونابليون بونابرت، حتى إن حفيد نابليون، لويس نابليون، أو نابليون الثالث، الذي لم يكن متفوقاً في شيء، قد اكتسح منافسيه في انتخابات الرئاسة الفرنسية لمجرد أنه كان يقترن باسم نابليون. وفي التجربة الشيوعية، فالأمثلة كثيرة: لينين وستالين، وخروتشوف، وماو تسي تونغ، وكيم إيل سونغ وكاسترو وتيتو وغيرهم كثير.

وكما أن الفكر الديمقراطي كان معادياً لعبادة الفرد من الناحية النظرية والدستورية، فإن الفكر الماركسي الشيوعي الاشتراكي كان يحارب عبادة الفرد ويشدّد على القيادة الجماعية والديمقراطية المركزية. ولكن المخيال الشعبي وما يتضمنه من رؤى وآمال ومشاعر كان على العكس من ذلك.ويجب أن لا ننسى، على أي حال، أن عبادة القائد الفرد قد اتخذت شكلاً مؤسسياً في النظم الشيوعية. ولم تقتصر هذه الظاهرة على النظم السياسية المعروفة، بل شملت كذلك الأحزاب اليسارية التي كانت تعيش في بلاد ديمقراطية كفرنسا وغيرها.

ومن أبرز ملامح تلك الظاهرة أن الحركات والأحزاب اليسارية كانت تقترن عادة باسم القائد وتتسمى باسمه، كالتروتسكية والستالينية والبرويست والإليمانيست والجورجيست والبلانكيست والسان سيمونيست وغير ذلك. وقد شمل هذا الاتجاه حتى الحركات الدينية، وهي الأجدر أن تفعل ذلك لإيمانها

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٣٢ ـ ٢٤٦.
(٤) المصدر نفسه، ص ٢٤٦ ـ ٢٥٧.

بالغيبيات، مثل الكالفينية واللوثرية والمانية والهوترية وغيرها. وفي معظم الحالات، الديمقراطية والشيوعية والاشتراكية والدينية والمهنية وغيرها، كانت الشخصنة تضع القائد في مصافّ الأنبياء أو الآلهة، وتصفه كمخلِّص، وتتوقع عودته ليصلح المجتمع من جديد[٥]. ومن الأمثلة الصارخة التي يذكرها البيطار أونفانتان، خليفة سان سيمون، الذي آمن (أونفانتان) حرفياً أنه رسول الله وأن الله تجسد فيه ويعبر عن ذاته في كلماته، واعتبر نفسه نبي المستقبل، وأن سان سيمون رجع إلى الحياة فيه، وكتب: «إنني أريد أن أعبد» وأطلق على نفسه لقب «أورشليم الجديدة»[٦].

ويلخص نديم البيطار هذه الظاهرة العامة بقوله: «شارلمان، الملك آرثر، هوليغر دانسك، فون بيرن، بارباروسًا، نابليون، المهدي، الخ... لم يموتوا بل كانوا ينتظرون أو ينامون، وسوف يرجعون. قصة الإله الذي يموت ويقوم من الموت، كأدونيس، أوزيريس، المسيح، إلخ... تملأ سجلات التاريخ، وتشكل أحد المعتقدات الشعبية التاريخية الأقدم والأكثر انتشاراً. وكان جيمس فرايزر قد كشف، في دراسته الكلاسيكية، **الغصن الذهبي**، الانتشار الواسع لهذه الأسطورة، وأن الأشكال المتعددة التي اتخذتها في مجراها كانت متماثلة»[٧].

إن هذه الصورة التي يطرحها نديم البيطار على شكل نظرية عامة في شخصنة القيادة والزعامة عند الأمم والشعوب والجماعات والفرق والأحزاب هي ضرورية جداً لاستكمال المفاهيم المتعلقة بالنمط النبوي ـ الخليفي. فكما طرحنا فكرتنا عن النمط كنظرية عامة في أعلاه، نتفق مع البيطار في عمومية ظاهرة شخصنة السلطة والقيادة. وهذا لا يعني في نظرنا أي تناقض بين ما يبدو من «خصوصية الظاهرة العربية» التي تتضمن الشخصانية والفردية وأهمية الرجل العظيم، و«عمومية شخصنة السلطة» كما يطرحها البيطار.

وفي الملاحظات التالية ما يوضح ذلك.

أولاً، إن عمومية الظاهرة لا تعني أنها موجودة عند كل الجماعات البشرية بالدرجة نفسها وفي الظروف والأحوال كافة. إنها توجد في ظروف وأحوال معينة، وفي درجات مختلفة، وتحدث آثاراً مختلفة ومتمايزة على الهياكل والمؤسسات السياسية التي تحكم العملية السياسية داخل الجماعة.

---

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٠٦ ـ ٢٣١ و٢٥٨ ـ ٣٠٠.
(٦) المصدر نفسه، ص ٢٨٠.
(٧) المصدر نفسه، ص ٢٥٢.

ثانياً، إن ربط عمومية الظاهرة بظروف وأحوال معينة، كحالات الأزمات والتفكك السياسي والتخلف الاقتصادي والاجتماعي والصراع الداخلي والتهديد الخارجي، ضروري لإيماننا بعدم حتمية حالة الشخصنة وبإمكانية خضوعها للتعديل والتغيير نحو المؤسسية والتنظيم وتقليص دور الفرد في السلطة.إن الإيمان بإمكانية التغيير والوصول إلى وضع مؤسسي أفضل هو جزء أساسي من فكرتنا عن القيادة عند العرب.

ثالثاً، في الوقت الذي نقبل فيه بعمومية الظاهرة وارتباطها بالظروف، نريد أن نشدّد على الاختلافات بين الجماعات في درجة شيوع الظاهرة ومدى استمراريتها ودرجة تأثيرها على الهياكل الدائمة لاتخاذ القرار (السياسي) ضمن الجماعة. ففي بعض الجماعات تستمر الظاهرة (الشخصنة) لعقود طويلة وتنتقل من جيل إلى جيل، بينما لا تستمر في بعض الجماعات إلا لفترة محدودة وبشخص معين.

ومن جهة أُخرى، تتخذ الظاهرة (الشخصنة) في بعض الجماعات أو النظم السياسية شكلاً مؤسسياً كتعطيل الدستور أو خلق دستور يمثل فرد الحاكم وشخصنته وتسخير جميع أجهزة الدولة من أمن وثقافة وإعلام في خدمة الشخصنة، أو على شكل تثبيت الحكم أو السلطة في سلالة ذلك الشخص حتى لا يسمح لأي شخص أو جماعة أخرى التجرؤ على التفكير في النقد أو تقديم البديل. **إن اختلاف جماعة بشرية عن أُخرى في هذه الأمور أهم من عمومية الظاهرة في نظرنا.** فلا يجوز اعتبار الشخصنة التي أحاطت بستالين أو كيم إيل سونغ أو شو إن لاي أو جمال عبد الناصر أو الحبيب بورقيبة أو حافظ الأسد أو صدام حسين، على سبيل المثال، هي الظاهرة نفسها التي أحاطت بجورج واشنطن أو أبراهام لنكولن.

وهنا نؤكد ونعمق ما قلناه سابقاً. ففي النظام الديمقراطي الذي عاش في ظله كل من واشنطن ولنكولن لم تسخر أجهزة الدولة في تعظيم الفرد وكبت المعارضة وتعطيل الدستور، ولم يتجاوز كل منهما فترته الرئاسية، ولم ينشئ دستوراً يناسب هواه، ولم يكرس الحكم من بعده لشخص واحد أو فئة من أسرته أو حزبه. وبقي الدستور الأمريكي كما هو، ولم يخضع إلا لتعديلات مؤسسية وعلى فترات طويلة، كما أراد له «الآباء المؤسسون»، بمعزلٍ تامٍ عن أية أهداف شخصية.

كذلك في فرنسا وغيرها من الدول الديمقراطية. ولم نسمع في أي من تلك الدول عن حكم لرجل عسكري فرد تحت غطاء المؤسسة العسكرية وبزعم فساد النظام السابق والحاجة الماسة لخدمة مصلحة الوطن. وباختصار، تظل الشخصنة وعبادة الأبطال في المجتمعات الديمقراطية محصورة في المخيال الشعبي الذي يحتاج

إلى مرجعيات من حين إلى آخر، ولا تصل إلى تغيير جوهر التنظيم المؤسسي الذي تبنته الجماعة والقيم الأساسية التي تقدسها.

ضمن هذه الاعتبارات والتحديدات نفهم النمط النبوي ـ الخليفي كنظرية عامة لدراسة دينامية القيادة والسلطة في أي مجتمع أو تنظيم، أي الربط بين درجة الفردية والشخصانية في أي مجتمع من جهة، واللامؤسسية وأهمية الرجل العظيم، من جهة أخرى.

الفصل الثالث

نشوء وانبثاق النمط الزعامي ـ السلطوي (النبوي ـ الخليفي) الدولة الإسلامية الناشئة

مقدمـــة

لا شك في أن ظهور محمد (ﷺ) ومعه رسالة الإسلام كان ولا يزال أهم حدث منفرد حدث في حياة العرب. ولسنا في معرض تحليل جميع مضامين هذا الموضوع ولكن فكرة أساسية في حياتنا كالقيادة لا بد من أن تبدأ من هناك. وقد وجدنا أن هناك تطوراً متكاملاً حدث في فترة امتدت منذ ظهور محمد (ﷺ) حتى نهاية العصر الراشدي، بحيث يمكن اعتبار تلك الفترة حقبة زمنية مميزة تبلورت واستقر فيها كثير من أنماط السلوك التي أثرت في كل الأجيال التي تلتها. وكأية حقبة تاريخية مهمة، كانت أنماط السلوك التي استقر فيها نتاج تفاعل عدة قوى مؤثرة، ففيها تفاعلت أنماط الحياة العربية القبلية لدى العرب مع شخصية محمد (ﷺ) وآثاره والأفكار الإسلامية الجديدة والطبائع البشرية للقوم الذين اعتنقوا ذلك الدين وعاشوا تلك الحقبة. فنتاج تلك الحقبة من أنماط اجتماعية مختلفة لم يكن مجرد وليد الفكر الإسلامي وحده، وإنما من تفاعل كل تلك العوامل. وهذا افتراض مهم لا بد من الاتفاق عليه من البداية.

فكما أسلفنا في الفصل السابق، إن هنالك درجة معينة من الاستمرارية في كل المجتمعات على الرغم من التغييرات التي تتعرض لها. ولذلك، فمن الخطأ افتراض أن سلوك المسلمين، حتى في تلك الحقبة، كان محركه الوحيد العقيدة الإسلامية. فالعقيدة الإسلامية كانت محركاً رئيسياً لسلوك العرب والمسلمين، ولكنها كانت تتفاعل مع عوامل أخرى رئيسية مثل استمرارية الحياة العربية قبل الإسلام وطبائع

البشر وميلهم إلى الاختلاف والصراع وحب السلطة وما إلى ذلك. والنمط النبوي - الخليفي نشأ وتكون من تفاعل هذه العوامل جميعاً، وكانت فترة نشوئه وتبلوره تلك الفترة التي اكتملت بقيام الدولة الأموية. وقد لعبت عوامل كثيرة على استمراريته منذ ذلك الحين حتى عصرنا الحاضر. ونستطيع أن نحصر العوامل الرئيسية التي أثرت في تكوُّن المخيال السياسي ومفاهيم القيادة عند العرب (من ثم نشوء النمط النبوي - الخليفي) بالعوامل الأربعة الرئيسية التالية:

أولاً: الممارسات القيادية التي سادت الحياة العربية قبل الإسلام

كانت القبيلة هي أساس الحياة السياسية والاجتماعية قبل الإسلام. وعلى الرغم من أن بعض العرب كانوا قد تخلوا عن حياة البادية واستقروا في مدنٍ وممالك، فإنهم حافظوا على الحياة القبلية[1].

ومن الجدير ذكره أن العرب قبل الإسلام كانوا يعيشون في الجزيرة العربية وبلاد الشام (سوريا) والعراق، أي إن الوطن العربي في ذلك الوقت كان يتكوَّن من شبه الجزيرة العربية وسوريا والعراق. وعلى الرغم أن الحياة القبلية كانت تغلب على الكثيرين منهم، فقد عرفوا أشكالاً مختلفة من التنظيم السياسي، وكانت كل منطقة من العالم العربي في ذلك الوقت تخضع لتأثيرات مختلفة ونفوذ مختلف. وقد عرفت ممالك عدة بادت قبل مجيء الإسلام بزمن مثل ممالك معين وسبأ وحمير. واستمرت بعض الممالك حتى ظهور الإسلام. ففي الشمال والشمال الشرقي (سوريا والعراق) عرف العرب الغساسنة والمناذرة الحكم الملكي، وكانوا غالباً يتبعون دولة الروم (الغساسنة) أو دولة الفرس (المناذرة)، وكان بينهما نزاع دائم، غالباً لصالح الدولتين العظميين في ذلك الوقت (الروم والفرس). وقد تأثرت المملكتان العربيتان بنظامي الحكمين الروماني والفارسي[2].

أما في الجزيرة العربية فلم تكن هنالك دولة كبيرة قوية تهيمن على رقعة جغرافية كبيرة، وكان الشكل السائد للتنظيم السياسي هو حكومات المدن التي غالباً ما تشتمل على مدينة معينة وما حولها يتعايش فيها أكثر من قبيلة. وتذكر كتب التاريخ أمثلة على ذلك مدن مكة وعكاظ وصنعاء وعُمان وحضرموت. وبما أن الإسلام نشأ في مكة

---

(١) جواد علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ٢ ج (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٨ - ١٩٧٢)، ج ١، ص ٣١٤ - ٣١٥.

(٢) حسن ابراهيم حسن، **تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي**، ٤ ج، ط ٧ (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٤ - ١٩٦٧)، ج ١، ص ٢٢ - ٥١.

وانتقل إلى المدينة وانطلق منها إلى العالم، فإن التنظيم السياسي في الحجاز عموماً وفي مكة على الأخص هو الخلفية السياسية الأقرب لمرحلة نشوء الإسلام والإطار المناسب لفهم كثير من الأمور المتعلقة بمفاهيم القيادة والتنظيم السياسي في المراحل اللاحقة.

يقول حسن إبراهيم حسن إن الحجاز حافظ على استقلاله منذ أقدم العصور، فلم يعبث بحريته الملوك الفاتحون، وكان من أثر تمتع أهل الحجاز بالاستقلال طول حياتهم أن ظهرت فيهم طبائع خاصة بهم، من حيث عراقة أصلهم وشرف إبائهم وشهامتهم التي كانت ـ ولا تزال ـ مضرب الأمثال، ولغتهم التي حافظت على نقائها وصفائها[٣].

وعلى الرغم من قيام دول وممالك في مناطق أخرى من العالم العربي كاليمن والعراق وسوريا، فلم يكن في الحجاز حكومة موحدة أو منهج للإدارة والقضاء أو شرطة موحدة أو نظام لدفع الضرائب. فالنظام السائد كان نظاماً يشبه دولة المدينة، ولكنه يختلف عن مفهوم دولة المدينة في اليونان القديمة.

كانت مكة من تلك المدن، ولكنها كانت تدار بطريقة فريدة ناتجة عن طبيعة كونها مدينة الكعبة والمسجد الحرام والحج لعرب الجزيرة. فمنذ أن استطاع قصي بن كلاب، سيد قريش، أن يجمع شتات القرشيين وأن يوحد كلمتهم ويصبح هو الرئيس الديني للبيت الحرام (سنة ٤٤٠ م) تولى الوظائف الدينية الإدارية التي كانت تعكس مظاهر الرئاسة في ذلك الوقت، وهي:

ـ رئاسة دار الندوة.

ـ اللواء (حمل العلم في المعارك).

ـ الحجابة (حماية الكعبة وخدمتها وحمل مفاتيحها).

ـ السقاية والرفادة (سقاية الحجيج أثناء الحج بشراب من الماء والزبيب).

وكانت هنالك وظائف أخرى وزعت على رؤساء العشائر الأخرى من قريش، ومن هذه الوظائف: السفارة (العلاقات الخارجية)، والإشناق (الديات للمغدورين)، والقيادة (قيادة الحرب)، والأعنّة (الخيول) وعمارة المسجد، والأيسار (تحديد الأشهر الحرم وتعديلها للمواءمة بين التقويمين الشمسي والقمري)، والحكومة (الأموال المسماة للآلهة). وكانت تلك الوظائف توزع على العشائر المختلفة. وحتى الوظائف الأربع الأولى انتقلت إلى عبد الدار (بن قصي بن كلاب) بعد وفاته،

---

(٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٤.

ثم إلى أبناء عبد مناف (عبد شمس، هاشم، المطلب، بنو أسلم بن عبد العزّي بن قصي)، وبذلك لم تعد بيد رئيس واحد بل موزعة على عدة رؤساء أو أمراء. وهذا الوضع الذي وصفناه بالفريد كان يمثل درجة عالية من التفاهم والتوازن بين عشائر مكة، عشائر قريش، مع ضرورة ملاحظة عدم وجود سلطة مركزية في يد شخص فرد واحد، بل كانت السلطة مقسمة بين عدة جهات ضمن ذلك التوازن[٤].

إن محور هذا التنظيم هو دار الندوة، ورئاستها هي قمة الرئاسات. فالندوة هي نادي قريش ومجمع الملأ والسراة منها، يتشاورون في مهام أمورهم «ففيها كان يكون أمر قريش كله، وما أرادوه من نكاح أو حرب لهم أو مشورة في ما ينوبهم. . .، ولا يعقدون لواء حرب لهم ولا من قوم غيرهم، إلا في دار الندوة. ولا تخرج عير من قريش فيرحلون إلا منها، ولا يقدمون إلا نزلوا فيها»[٥].

«وهكذا نجد أن إدارة مكة تختلف اختلافاً جوهرياً عن إدارة القبيلة وحكمها، إذ إن الوظائف الإدارية والدينية كانت موزعة بين قبائلها المختلفة، ويمثل كل قبيلة في العادة شخص تكاملت فيه صفاتٌ أهّلته لكي يكون مسؤولاً عن عمله، وتطيعه عشيرته وتأخذ برأيه، وتعترف بكل ما يقوله عن اجتماع الملأ»[٦].

«وبجانب دار الندوة في مكة، المتخصصة في حل مشاكلها بصورة عامة، يظهر أنه كان لكل عشيرة ناديها الذي تعقد فيه اجتماعاتها الخاصة، لحل مشاكلها، وتجتمع فيه في الغالب يومياً، وتتخذ القرارات المتعلقة بشؤون القبيلة»[٧].

وهذا الوضع، كما يقول خالد العسلي، يعكس درجة عالية من الشورى التي كان يشارك فيها مجموعة عشائر مكة على مستوى دار الندوة، ويشارك فيها أفراد العشيرة أو القبيلة على مستوى نادي العشيرة[٨]. ويشير اصطلاح «الملأ» الذي كان سائداً عند العرب إلى المجلس السلطوي الأرستقراطي الذي كان يجتمع في دار الندوة[٩].

ويرى سيد محمود القمني أن «حكومة الملأ كانت مجلساً سلطوياً في مكة، من

(٤) خالد العسلي، «الشورى في العرف القبلي،» في: **الشورى في الإسلام**، تحرير عز الدين الخطيب التميمي (عمّان: المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، ١٩٨٩)، ج ١، ص ٣٨ ـ ٤١.

(٥) المصدر نفسه، ص ٤٢، نقلاً عن: أبو عبد الله محمد بن منيع بن السعد، **الطبقات الكبرى**، ٩ ج (بيروت: دار بيروت، ١٩٥٧-١٩٦٨)، ج ١، ص ٧١.

(٦) العسلي، المصدر نفسه، ص ٤١.

(٧) المصدر نفسه، ص ٤١.

(٨) المصدر نفسه، ص ٤١.

(٩) سيد محمود القمني، **حروب دولة الرسول: أحد ـ بدر** (القاهرة: مدبولي الصغير، ١٩٩٦)، ص ٩.

أجل إحكام سيطرة الأرستقراطية المكية التجارية على مختلف الشؤون، بغرض تناغمها جميعاً مع مصالحهم، بحيث يؤدي كل شأن دوره في حماية تجارتهم، واستمرار سيولتها، وضمان أمنها، دون أي توقف يمكن أن يؤدي إلى توقفها»[١٠].

فقد كانت مكة تتمتع بدرجة عالية من التنظيم السياسي والتجاري، كما كانت تقبض على التجارة التي تمر من الجزيرة العربية، من الشرق إلى الغرب ومن الجنوب إلى الشمال. ويلخص القمني هذا الوضع باصطلاحَي «التقريش» و«الإيلاف». فالتقريش هو التجمع والتوحيد والتضخم والنمو، وهذا ما فعله قصي بن كلاب في البداية حين وحد قبائل قريش والقبائل الحليفة لها ما جعلها قوية ومسيطرة، وجعل مكة مركزاً كبيراً لاستراحة القوافل التجارية على طريق الخط التجاري. أما الإيلاف فهو تأليف العلاقات مع القوى الأخرى في الجزيرة العربية وما حولها من دول (الفرس والروم) عن طريق الاتفاقيات والعهود، ما ضمن الأمان للقوافل التجارية من إغارات البدو أو القبائل الأخرى.

وقد تضافرت الظروف الدولية على جعل طريق مكة الطريق الآمن الوحيد في المنطقة، ما أدى إلى أنّ تجار قريش تحولوا من قبض العشور عن التجارة العابرة إلى السيطرة على تلك التجارة بقيامهم أنفسهم بها عن طريق القوافل التي يديرونها بأنفسهم. وقد أدى ذلك إلى تراكم الثروات الطائلة لديهم وخلق طبقات اجتماعية مختلفة مع وجود تفاوت طبقي كبير. فمن المهن التي نشأت: مُلاَّك المال، أدِلاء القوافل، الحراس المسلحون، عمال تسهيلات الشحن والتفريغ، أصحاب مصالح تقديم خدمات القوافل على الطرق كالمنامة والأكل، وشيوخ القبائل الذين يتقاضون الإتاوات. . . الخ). وإن هذا التطور كان يعني إدخال روابط جديدة مادية اجتماعية طبقية بالإضافة إلى الروابط القبلية، ما أدى إلى إضعاف الروابط القبلية أحياناً[١١].

يتضح من العرض السابق أن مكة كانت تتمتع باستقرار وازدهار وبتنظيم سياسي ناضج تسيطر عليه الأرستقراطية القرشية، ويتيح درجة جيدة من المشاركة سواءً على مستوى المدينة ككل أو على مستوى كل قبيلة بمفردها. وإذا نظرنا إلى الوضع العربي العام في الحجاز بشكل خاص، وفي الأرجاء الأخرى من الوطن العربي في ذلك الوقت، رأينا أن القبيلة كانت هي الإطار الرئيسي لحياة الفرد في المجتمع، وكانت كل قبيلة/عشيرة تؤلف جماعة مستقلة، مع التزامها بما توافق عليه في القرار الجماعي، ولا إلزام لمن لا يوافق. ولم تكن الحياة في مكة نموذجاً

(١٠) المصدر نفسه، ص ٩.

(١١) المصدر نفسه، ص ١٣ ـ ١٧.

للحياة القبلية التي كانت الغالبية العظمى من العرب تعيشها.

«فالقبيلة في النظام القبلي جماعة من الناس، ينتسب جميع أفرادها، أو يعتقدون أنهم ينتسبون إلى جد واحد مشترك، ويعتقدون أن رابطة الدم الواحد تجمعهم، ويسكنون عادةً في منطقة واحدة، وإذا ارتحلوا، ارتحلوا سوية، وهم يحملون واجبات مشتركة في الدفاع عن القبيلة وفي دفع الدية»(١٢).

هنالك اختلاف في وجهات النظر حول سيادة مفهوم ما يسمى «بالديمقراطية» في حياة القبيلة. يرى البعض أنه «تبدو وحدة القبيلة، وسيادة الروح الديمقراطية والشورى فيها، بوجود سيّد يتولى أمورها ويشرف على مجلس القبيلة ـ رئيس القبيلة، أو أميرها. . .»(١٣). والحقيقة أنه لم تكن هنالك طريقة وحيدة لاختيار الرئيس أو وصوله إلى الرئاسة. فأحياناً يتم اختياره بانتخاب حر بين الأفراد الذكور، وليس بالضرورة وراثياً. وفي حالات أخرى كان الرئيس يختار من يخلفه من بين أبنائه أو إخوته أو أحفاده. وفي غالب الأحيان كانت الغلبة للقوي من خلال صراع القوة. وفي أحيان أخرى كان ينشب صراع بين أبناء الرئيس المتوفى لأن كلاً منهم يريد الرئاسة لنفسه؛ أو كان ينشب صراع لعدم وجود أبناء للرئيس المتوفى أو لأن ابنه الأكبر ضعيف(١٤).

ومهما تكن طريقة الوصول للرئاسة، كان يجب على الرئيس دائماً، لكي يضمن الاستمرارية، الاتصاف بصفات القيادة التي كانت سائدة لدى معظم العرب، وهي السخاء والنجدة والصبر والحلم والتواضع والبيان وسداد الرأي والشجاعة(١٥).

أما على المستوى الفردي، وعلى الرغم من حياة التماسك والعصبية التي تفرضها حياة القبيلة، فالفرد العربي من أكثر الناس تمتعاً بالحرية وهو يعتز بفرديته وشخصيته، ويرى نفسه مساوياً لغيره من الأفراد، في الأصل، والحقوق، والواجبات(١٦). ويرى خالد العسلي أن طبيعة البدو الديمقراطية، وشعورهم بالمساواة، جعلت الناس يحلون مشاكلهم في كثير من الأحيان عن طريق الشورى والنقاش داخل مجلس القبيلة(١٧).

من هنا يتبين أن أهم ما يميز حياة العرب الاجتماعية والسياسية في القبيلة هو

---

(١٢) العسلي، المصدر نفسه، ص ١٥.
(١٣) المصدر نفسه، ص ١٥ ـ ٢٢.
(١٤) علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ص ٣٤٩.
(١٥) العسلي، المصدر نفسه، ص ١٥ ـ ٢٢.
(١٦) المصدر نفسه، ص ٢٢.
(١٧) المصدر نفسه، ص ٢٣.

الفردية القوية ضمن حدود العصبية، أي روح التماسك في القبيلة. وقد يبدو هذا الكلام متناقضاً، ولكن ببعض التحليل نجد أن لا تناقض بين الفردية القوية وعصبية القبيلة. فحياة العرب التي اعتمدت بدرجة كبيرة على الحروب البدائية التي تطلبت من الفرد مهارة في استعمال السيف وركوب الخيل والإقدام والجرأة ومواجهة العدو وجهاً لوجه على مستوى فردي، خلقت لدى العربي شعوراً قوياً بذاته وفرديته واعتزازاً بمهاراته. وما هذه الصفات إلا مقومات الفردية القوية. فحيثما حل العربي كان عليه أن يكون مستعداً للقاء المواجهة بسيفه وقوته وأن يدافع الفرد عن قبيلته أمام الخطر الخارجي. وهذا لا يقضي على الفردية، وإنما يقويها. وكما يقول فيليب حتي «إن العصبية المطلقة في القبيلة هي الفردية مكبرة»[١٨]. وقد سيطرت المفاهيم الفردية والذاتية على العلاقات القيادية في ذلك الوقت، أي على مركز رئيس القبيلة وعلاقته بأفراد القبيلة. والدارس لهذا الجانب من حياة العرب القبلية يستنتج الحقيقة التالية:

أنه لم تكن هنالك طرق واضحة لحل مشاكل القيادة الرئيسية التي أشرنا إليها في الفصل الأول، وهي كيفية مجيء الفرد لمركز القيادة، وكيفية حل الخلاف حول القيادة، وكيفية تحديد تتابع القادة. إن أهم معيار لوجود الفردية والذاتية واللامؤسسية في هذه الحال هو عدم وجود طرق متفق عليها لحل هذا الصراع من دون سفك دماء. ولم يكن سفك الدماء هو السبيل الوحيد لحل الصراع على الرئاسة، بل إن بعض رؤساء القبائل أو منافسيهم كانوا يلجأون إلى ملوك دول قوية مجاورة ليحلوا لهم الخلاف[١٩]. وحتى ما يقال عن وجود مجلس القبيلة، ودوره هو أمر مبالغ فيه. فقد اعتبر بعض الكتاب أن مجالس القبائل هي أولى البرلمانات في التاريخ[٢٠]. وفي الحقيقة لا نجد أي دليل على أن مجالس القبائل كان لها أي دور في اختيار رئيس القبيلة أو في حل الصراع حول الرئاسة أو في الاختيار الحقيقي للرئيس المقبل (الخلف). بل إن هنالك دليلاً قوياً على أن الخلافات حول الرئاسة غالباً لم تحل إلا بالسيف حتى تنتهي إما بموت رئيس القبيلة أو موت متحديه[٢١].

ونستطيع القول إنه منذ ذلك الحين كتب على معارض الرئيس القائم أحد أمرين: إما أن يقبل بالأمر الواقع أو أن يعرّض حياته للخطر، لأن الوسيلة الوحيدة للاعتراض كانت الخروج أو استعمال السيف. فمعادلة القيادة هي من الضيق بحيث

---

(١٨) Philip Hitti, *History of the Arabs*, 5th ed. (New York: Macmillan, 1951), p. 27.

(١٩) علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ص ٣٥٠.

(٢٠) محمد حامد الجمل، **أضواء على الديمقراطية العربية** (القاهرة: مطبعة النهضة المصرية، ١٩٦٠)، ص ٩.

(٢١) علي، المصدر نفسه، ص ٣٥٢.

لا تتسع إلا لشخصٍ واحدٍ في القمة، وهذا ما يجعلها تتفجر باستمرار. لقد كان مفهوم مركز القيادة مفهوماً فردياً ذاتياً، بمعنى أن الرئيس، بمجرد أن يتسلم المركز، يبدأ بالنظر إلى المركز على أنه إنجاز شخصي في القبيلة. ومن أهم مظاهر هذا المفهوم الفردي في مركز القيادة أن المحاربين في الحروب القبلية كانوا يحرصون على قتل رئيس القبيلة المعادية حتى تنهزم تلك القبيلة[٢٢]. وباختصار، نجد أن العلاقات القيادية في الحياة القبلية تميزت بالنظرة الشخصية لمركز القيادة ولأهمية القوة الشخصية لرئيس القبيلة، كما تميزت بعدم وجود طرق ثابتة لحل مشاكل الصراع على الرئاسة. إن هذه السمات كانت هي الصفات الكامنة التي تحولت من العصر الجاهلي للعصر الإسلامي وبقيت كامنة ومتوارية أثناء وجود محمد (ﷺ) وخليفتيه العظيمين أبي بكر وعمر. ولكنها ما لبثت أن برزت في خلافة عثمان وبقيت مؤثرة في علاقاتنا القيادية حتى يومنا هذا. إن المعالم الرئيسية للنمط النبوي ـ الخليفي بدأت منذ العصر الجاهلي، ولكنها لم تتلاشَ على الرغم من التغيير الجذري الذي أحدثه ظهور الإسلام والأثر القوي الذي تركته شخصية محمد (ﷺ) كنبي وقائد.

ثانياً: محمد (ﷺ) كنبي وقائد

إن من المتفق عليه أن الإسلام، الرسالة التي حملها محمد عليه الصلاة والسلام، كان ديناً ودولة. وكما يقول منتغومري واط (Montgomery Watt): «إن محمداً، طيلة حياته، كان يقوم بوظائف النبي، والمشرع، والقائد الديني، وكبير القضاة، وقائد الجيش، ورئيس الدولة المدني، في دورٍ واحدٍ»[٢٣]. إن اهتمامنا هو بالمكانة التي احتلها محمد (ﷺ) في تاريخ العرب والمسلمين كالموحد الأعظم والقائد الأمثل وبالأثر الذي ترتب على هذه المكانة، وعلاقة ذلك بالنمط النبوي ـ الخليفي.

إن دور محمد (ﷺ) هو نموذج أمثل لما يسميه ماكفارلاند «الكاريزما ـ النهج» (Charisma-Paradigm) وهو الوضع الذي يبرز فيه رجل عظيم لديه جاذبية طاغية (كاريزما) يؤسس نظاماً جديداً (نهجاً) للسلوك والانتماء الشخصي والاجتماعي[٢٤]. وبالتفاعل بين النهج الجديد (الإسلام) وقيادته الشخصية (الكاريزما) استطاع محمد (ﷺ) أن يوحد العرب بطريقة لم يسبق لها مثيل. وقد كان جهده موجهاً نحو

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٣٤٥.

(٢٣) W. Montgomery Watt, *Muhammad: Prophet and Statesman*, Galaxy Book; 409 (London; New York: Oxford University Press, 1961), p. 212.

(٢٤) Andrew S. McFarland, *Power and Leadership in Pluralist Systems* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1969), pp. 164-165.

إقامة مجتمع يبنى على الاشتراك في المعتقدات والأفكار بدل الدم والانتماء القبلي. وكما يقول روبين ليفي: «. . .لقد حدث ذلك التغير العظيم الذي يقضي بأن السلطة النهائية لتسيير المجتمع لا تكمن في رؤساء القبائل. . . بل في محمد (ﷺ)، ومن فوقه، في الله. وهذا أدخل فكرة جديدة لم تكن مألوفة لدى العرب، وهي فكرة قبول السيد الأعلى [المقبول لدى الجميع]»[٢٥]. وهذا نهج يفترق تماماً عن نهج الحروب التي سميت أيام العرب.

إن هذا الدور الثنائي لمحمد (ﷺ) أعطى له صورة ثنائية في القرآن. فالدارس للقرآن يجد أن لمحمد (ﷺ) صورة لها جانبان: جانب رسولي موحى إليه، وجانب بشري إنساني (رئيس الجماعة وقائدها). فالصورة الرسولية لمحمد (ﷺ) ترسمها آياتٍ كثيرة منها: **﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وذكر الله كثيراً﴾**[٢٦] **﴿وإنك لعلى خلق عظيم﴾**[٢٧] **﴿وما ينطِق عن الهوى. إن هو إلا وحي يوحى﴾**[٢٨]، فهو أسوة للمسلمين في صفاته الرفيعة. وعلاقته مع أتباعه تتميز بعطفه عليهم وحبه لهم ومعرفته الحقيقية لصالحهم: **﴿لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتُّم حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم﴾**[٢٩]. وإن تفوقه عليهم وإلهام الله له فوق كل شك: **﴿واعلموا أن فيكم رسول الله لو يطيعكم في كثير من الأمر لعنتّم﴾**[٣٠]، إنه كذلك طيب المعاملة ورفيق بهم: **﴿فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك﴾**[٣١].

ومع وضوح هذه الصورة المثالية، فإن القرآن أظهر في أكثر من مناسبة أن تلك «المثالية» في محمد (ﷺ) كانت مثالية بشرية لا تتضمن عدم الخطأ البشري أو إحداث المعجزات باستمرار: **﴿قل سبحان ربي هل كنت إلا بشراً رسولاً﴾**[٣٢] **﴿وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل أفإن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم ومن ينقلب على عقبيه فلن يضر الله شيئاً﴾**[٣٣].

---

(٢٥) Reuben Levy, *The Social Structure of Islam* (Cambridge, MA: University Press, 1965), p. 275.

(٢٦) **القرآن الكريم**، «سورة الأحزاب،» الآية ٢١.
(٢٧) المصدر نفسه، «سورة القلم،» الآية ٤.
(٢٨) المصدر نفسه، «سورة النجم،» الآيتان ٣ ـ ٤.
(٢٩) المصدر نفسه، «سورة التوبة،» الآية ١٢٨.
(٣٠) المصدر نفسه، «سورة الحجرات،» الآية ٧.
(٣١) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ١٥٩.
(٣٢) المصدر نفسه، «سورة الإسراء،» الآية ٩٣.
(٣٣) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ١٤٤.

إن الصورة البشرية للرسول تتبدى أكثر إذا استعرضنا تعليقات القرآن الكريم على بعض الأحداث التي لها مغزى كبير في حياة الرسول. من هذه الأحداث قصة الضرير المؤمن الذي أعرض عنه الرسول ليقابل بعض وجهاء قريش الذين لم يؤمنوا بعد، فعرّض القرآن بذلك الموقف في الآيات: **﴿عبس وتولى. أن جاءه الأعمى. وما يدريك لعله يزكى. أو يذّكّر فتنفعه الذكرى. أما من استغنى. فأنت له تصدى. وما عليك ألاّ يزّكى. وأما من جاءك يسعى. وهو يخشى. فأنت عنه تلهى﴾**[٣٤]. ومن هذه الأحداث أيضاً قصة طلاق زيد بن محمد (ﷺ) بالتبني، من زينب بنت جحش، حيث ألمح القرآن إلى أن محمداً (ﷺ) في هذه الحالة كان يخشى الناس والله أحق أن يخشاه: **﴿وإذ تقول للذي أنعم الله عليه وأنعمت عليه أمسك عليك زوجك واتق الله وتخفي في نفسك ما الله مبديه وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه فلما قضى زيد منها وطراً زوجناكها لكي لايكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم إذا قضوا منهن وطراً وكان أمرا الله مفعولا﴾**[٣٥]. ومنها أيضاً قصة أسرى بدر التي جاء فيها: **﴿ما كان لنبيٍّ أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم﴾**[٣٦] ومنها أيضاً قصة المخلفين من الأعراب الذين أذن لهم الرسول بأن يتركوا الحرب لحجج واهية: **﴿عفا الله عنك لِمَ أذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين﴾**[٣٧].

إن هذه النصوص جميعاً تشير إلى الجانب الإنساني لمحمد (ﷺ)، فكلها تقر حقيقة واحدة، هي أنه تصرف (تصرفات) لم يكن موحى بها، ولم تكن التصرفات التي يفرضها القرآن وإنه كان بإمكانه أن يتصرف تصرفات أفضل منها، وأن القرآن يعاتبه على ذلك. وفي ذلك مغزى كبير: فإذا كان الرسول الملهم يخضع لهذه المفاهيم البشرية من الخطأ والصواب، فكيف بالأناس الآخرين الذين يكونون في مركز القيادة وليس لديهم أي وحي أو إلهام؟

وعلى الرغم من وضوح هذه النصوص في بشرية محمد (ﷺ)، فإن الجانب السائد في صورة محمد (ﷺ) لدى المسلمين هو الجانب الرسولي المثالي، بل إنه في كثير من الحالات كان هنالك التباس في التمييز بين جانبي الصورة. وليس أدل على ذلك من القصة المشهورة التالية:

---

(٣٤) المصدر نفسه، «سورة عبس،» الآيات ١ ـ ١٠.
(٣٥) المصدر نفسه، «سورة الأحزاب،» الآية ٣٧.
(٣٦) المصدر نفسه، «سورة الأنفال،» الآية ٦٧.
(٣٧) المصدر نفسه، «سورة التوبة،» الآية ٤٣.

قبل معركة بدر، والمسلمون في طريقهم إلى المعركة، قال الرسول (ﷺ) لأصحابه: «أشيروا علي أيها الناس!» فقال سعد بن معاذ: «. . فقد آمنا بك وصدقناك، وشهدنا أن ما جئت به هو الحق، وأعطيناك على ذلك عهودنا ومواثيقنا، على السمع والطاعة فامضِ يا رسول الله لما أردت فنحن معك. فوالذي بعثك بالحق، لو استعرضت بنا هذا البحر فخضته لخضناه معك، ما تخلّف منا رجل واحد، وما نكره أن تلقى بنا عدونا غداً، إنا لصُبُر في الحرب، صُدُق في اللقاء. . . فسر بنا على بركة الله»[٣٨].

ومع أن هذا القول الجميل الصادق يمثل العلاقة العاطفية الشديدة بين صاحب الكاريزما وأتباعه، فإن الاستشارة لم تكتمل، ولم يحصل الرسول على الرأي الذي يساعد على الانتصار، ولذلك نجد أن بعض الصحابة أرادوا استثمار هذه الفرصة التي منحها لهم الرسول، فقال قائلٍ منهم هو الحبَّاب بن المنذر بن الحجوج: «يا رسول الله !أرأيت هذا المنزل، أمنزلاً أنزلكه الله ليس لنا أن نتقدمه ولا نتأخر عنه، أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ قال: بل هو الرأي والحرب والمكيدة. فقال: يا رسول الله، فإن هذا ليس بمنزل. فانهض بالناس حتى نأتي أدنى من ماء القوم، فننزله، ثم نغور وراءه من القلب ثم نبني عليه حوضاً فنملؤه ماء، ثم نقاتل القوم، فنشرب ولا يشربون». فقال الرسول: «لقد أشرت بالرأي» وكان هذا ما سار عليه المسلمون في معركة بدر، مما كان له أثرٌ كبير في تحقيق النصر[٣٩].

إن هذه الحادثة ليست فريدة في حياة الرسول عليه الصلاة والسلام، فتنقل كتب الحديث والفقه الكثير من الحوادث التي تدل على أنه كان من أكثر الناس مشورة لأصحابه. وسوف نشير إلى بعض تلك الحوادث في الفصل التالي عند الحديث عن تأصيل الشورى في التراث الإسلامي. وهذه الحادثة وغيرها تظهر لنا أموراً كثيرة منها صعوبة التمييز بين ما يفرضه الوحي والطبيعة البشرية في العلاقة مع النبي ـ القائد أو مع الكاريزما ـ النهج في المخيال الشعبي العام. إنها تبين لنا أنه، على الرغم من أن لمحمد (ﷺ) صورة رسولية وأخرى بشرية، فإن الصورة الرسولية كانت السائدة. ففي أذهان الجميع تغلب **﴿إن هو إلا وحي يوحى﴾** وليس **﴿عبس وتولى﴾**. إننا نريد إبراز هذه الفكرة لان لها تأثيراً مهماً على العلاقة بين القائد والأتباع وعلى مفاهيم القيادة عند العرب. وفي ما يلي محاولة لإيضاح آثار تغلّب

(٣٨) أبو محمد عبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية**، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد (بيروت: دار الجيل، ١٩٧٥)، ج ٢، ص ١٨٨.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٩٢.

الصورة الرسولية لمحمد (ﷺ) في أذهان العرب والمسلمين.

١ ـ بما أن محمداً (ﷺ) كان أول قائد عظيم وحّد العرب، فقد بقي في «لا شعور» المسلمين، أو ضمير الأمة، أو المخيال السياسي العام، المثل الأعلى للقائد.

٢ ـ بصفته معياراً للقيادة بهذا المستوى الرفيع، فقد رفع بدرجة كبيرة توقعات الناس من قادتهم من حيث صفاتهم وقدراتهم الشخصية وترفّعهم عن المطالب المادية. إن العربي (والمسلم) يتوقع أن يحوز قائده على صفات شخصية عالية كالصفات التي حاز عليها محمد (ﷺ).

٣ ـ إن هذه التوقعات العالية جعلت من الصعب على العرب أن يقبلوا طواعية بقائد له صفات عادية، وهذه بداية اكتمال النمط النبوي ـ الخليفي أو الزعامي ـ السلطوي. إن توقعات العرب في هذا المجال غير واقعية بمعنى أنها عممت وضعاً فريداً على أوضاع عامة. فظهور محمد (ﷺ) كنبي هو وضع فريد وحيد لن يتكرر، أما بروز القادة فهو أمر عام يتكرر باستمرار، وما يتأتى لمحمد (ﷺ) لا يتحقق لغيره. وبسبب إهمال هذه الحقيقة أصبحت توقعات العرب من قادتهم عالية بالمعنى الطوباوي، وليست عملية.

٤ ـ إن هذا الوضع من مثالية التصورات والتوقعات عزز بعض الأمور التي كانت سائدة لدى العرب، وأهمها الفردية والذاتية، أي التركيز على شخصية القائد وفرديته وأهمية ضوابطه الداخلية بدل الضوابط الخارجية والمؤسسية.

وباختصار، فإن من آثار الدور التاريخي لمحمد (ﷺ) تعزيز عناصر النمط النبوي ـ الخليفي وبخاصة العنصر الرابع: توقع الرجل العظيم والمضامين المرتبطة بهذا التوقع.

ثالثاً: الأفكار والقيم الإسلامية عن المجتمع والسلطة

إن النهج الجديد الذي جاء به محمد (ﷺ) قد حمل أفكاراً جديدة عن العلاقات الشخصية والاجتماعية والسياسية. وبشكل خاص، وفي مجال علاقات السلطة والقيادة، نجد أن الإسلام قد حمل الأفكار التالية:

١ ـ إن المجتمع الإسلامي مبني على كلمة الله (القرآن) وأحاديث محمد (ﷺ) وتعاليمه وحياته (السيرة). وهذه الأسس هي شاملة وتجيب عن كل الأسئلة الرئيسية. وإن أي تشريع أو تفسير يأتي عن طريق الاجتهاد أو الإجماع يجب أن يكون ضمن نصوص القرآن والسنة.

٢ ـ إن المجتمع الإسلامي هو مجتمع تحكمه علاقات الأخوّة المبنية على الانتماء لعقيدة واحدة، وليس الانتماء لعرق واحد: **﴿إنما المؤمنون إخوة فاصلحوا بين أخويكم واتقوا الله لعلكم ترحمون﴾**[٤٠] **﴿واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخواناً﴾**[٤١]. وعلاقات الأخوة تتضمن الحب والإيثار: **﴿والذين تبوّؤوا الدار والإيمان من قبلهم يحبون من هاجر إليهم ولا يجدون في صدورهم حاجة مما أوتوا ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة﴾**[٤٢].

إن فكرة الإجماع ترتبط بمفهوم المجتمع الواحد الذي إذا أجمع فإنه لا يجمع على خطأ: «لا تجتمع أمتي على خطأ». إنها إحدى الحتميات التي تبدو فيها العلاقة طردية بين درجة اتباع المجتمع للإسلام ودرجة نجاح ذلك المجتمع وصلاحه. ومع فكرة المجتمع الواحد الموحد تسير فكرة القائد الواحد لذلك المجتمع.

٣ ـ وتنبثق من هذه الصورة الوحدوية للمجتمع الإسلامي صورة للعلاقة بين الحاكم والمحكومين. فالحاكم والمحكوم هم إخوة في العقيدة التي زودتهم بمعايير داخلية تحكم سلوكهم. ولذلك وجب على المحكومين أن يطيعوا الحاكمين: **﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر﴾**[٤٣]. والطاعة مشروطة بشرط رئيسي هو بقاء الأوامر ضمن طاعة الله وبشرطين آخرين هما الشورى والعدل **﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي يعظكم لعلكم تذكرون﴾**[٤٤] **﴿قل إن كنتم تحبون الله فاتّبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم والله غفور رحيم﴾**[٤٥] **﴿والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون﴾**[٤٦]، وإن عدم التقيد بهما هو عصيان لأمر الله. وسوف نتوسع في دراسة الشورى في الفصل القادم نظرياً وعملياً، وأثر ذلك في مفهوم أنماط القيادة.

ولكن على الرغم من هذا الوضوح في جعل الطاعة مشروطة بطاعة الله وبالعدل والشورى، فإن الشريعة لم تحدد طريقة إجرائية للتخلص من الحاكم الذي

(٤٠) **القرآن الكريم**، «سورة الحجرات،» الآية ١٠.
(٤١) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ١٠٣.
(٤٢) المصدر نفسه، «سورة الحشر،» الآية ٩.
(٤٣) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ٥٩.
(٤٤) المصدر نفسه، «سورة النحل،» الآية ٩٠.
(٤٥) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ٣١.
(٤٦) المصدر نفسه، «سورة الشورى،» الآية ٣٨.

«يعصي الله». ومن أهم أسباب عدم التحديد، الحتمية التي أشرنا إليها، تلك الحتمية بين وجود الإيمان في مجتمع ما ودرجة نجاح ذلك المجتمع في أمور كثيرة. ومن أهمها النجاح في العلاقة بين الحاكم والمحكوم. فكما ورد في خطبة حجة الوداع: «إني تركت فيكم ما إن اعتصمتم به فلن تضلوا أبداً، أمراً بيناً، كتاب الله وسنة نبيه»[٤٧]. وهنالك آيات كثيرة تشير إلى هذا المفهوم[٤٨]. وخلاصة الفكرة أن المجتمع الإسلامي المبني على القيم الإسلامية سوف يفرز قادة صالحين يخافون الله وينفذون أوامره. وهذا يفسر عدم الاهتمام عند العرب والمسلمين بالضوابط الخارجية على القادة، لأن من المفروض أن يكون لديهم ضوابط داخلية تردعهم وتجعلهم يحبون المحكومين ويعطفون عليهم ويسعون لمصلحة المحكومين. وإن لم تكن لديهم هذه الضوابط فإن الله يعاقبهم يوم القيامة. ومع أن الطاعة مشروطة بشروط عامة، فإن المحكومين لم يُعْطَوْا وسيلة محددة لإيقاف الطاعة. وهذا يعني أن جزءاً مهماً من تحديد مسؤولية الحاكم مؤجل لليوم الآخِر، حيث يحاسبه الله على ذلك.

وبالتأكيد على وحدة المجتمع الإسلامي المبني على الأخوة والحب والتأكيد على طيبة ذلك المجتمع، فإن هنالك اتجاهاً قوياً ضد الانقسام والصراع الداخلي. وفي ذلك يقول القرآن الكريم: **﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما، فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا إن الله يحب المقسطين﴾**[٤٩]. وبالتأكيد نفسه يقول الرسول (ﷺ): «إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول للنار». فسأله أحد المسلمين: «إن أحدهما كان القاتل، فما بال المقتول؟» قال الرسول (ﷺ): «إنه كان حريصاً على قتل أخيه». ولا بد من القول إنه على الرغم من هذا التأكيد على فكرة الوحدة وعدم الصراع فلم تحدد طريقة معينة لحل الصراع حين ينشأ. وسوف نناقش هذا الموضوع بتفصيل أكثر لدى دراسة نظرية الخلافة من وجهات نظر متعددة.

رابعاً: التجارب القيادية منذ وفاة محمد (ﷺ) حتى بداية العصر الأموي

نستطيع اعتبار فترة الأعوام الثلاثين منذ وفاة محمد (ﷺ) حتى إقامة الدولة الأموية (٦٣٢ـ ٦٦١م) فترة تجارب مهمة في حل مشاكل الصراع على القيادة وتتابع القادة. ففي البداية قام أبو بكر وعمر، وهما صحابيان يملكان صفات الرجل العظيم

---

(٤٧) ابن هشام، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٨٦.
(٤٨) **القرآن الكريم**: «سورة الأنفال،» الآيات ١٩ ـ ٢٩؛ «سورة المائدة،» الآية ٥٦، و«سورة آل عمران،» الآيتان ١٣٨ ـ ١٣٩.
(٤٩) المصدر نفسه، «سورة الحجرات،» الآية ٩.

(الكاريزما) ويعتبران امتداداً لشخصية الرسول (ﷺ)، بدور مهم في الانتقال السلمي من العصر النبوي إلى العصر الراشدي. ولكن المدقق في أحداث التاريخ يجد أن عناصر الصراع والعنف واللامؤسسية كأساليب لحل مشاكل القيادة، برزت بدرجات متفاوتة من البداية، إلى أن نكص نظام القيادة إلى النمط الذي ألفه العرب قبل الإسلام، وابتعدت أساليب الحل عن المفاهيم والمبادئ الإسلامية التي أشرنا إليها قبل قليل. وفي ما يلي تحليل للتطورات التي حدثت في تلك الفترة يوضح هذه الفكرة.

منذ مرض الرسول (ﷺ) نجد آثاراً واضحة لتوجس الصراع والانقسامات كما تدل الرواية التالية التي روتها عائشة زوج الرسول بعد وفاته: «قالت عائشة: لما استعز برسول الله صلى الله عليه وسلم قال مُروا أبا بكر فليصل بالناس. قالت: قلت: يا نبي الله، إن أبا بكر رجل رقيق، ضعيف الصوت، كثير البكاء إذا قرأ القرآن. قال: مروه فليصلِّ بالناس. قالت: فعدت بمثل قولي، فقال: إنكن صواحب يوسف، فمروه فليصلِّ بالناس، قالت: فوالله ما أقول ذلك إلا أني كنت أحب أن يصرف ذلك عن أبي بكر. وعرفت أن الناس لا يحبون رجلاً قام مقامه[مقام النبي] أبداً، وإن الناس سيتشاءمون به في كل حدث كان، فكنت أُحب أن يصرف ذلك عن أبي بكر»[٥٠].

وبعد بضعة أيام من هذه الحادثة انتقل الرسول (ﷺ) إلى الرفيق الأعلى، وواجه المجتمع الإسلامي أول «تجربة» في انتقال القيادة من شخص لآخر. فقد كان أول رد فعل لدى بعض المسلمين، ومنهم عمر بن الخطاب، رفض التصديق أن الرسول قد مات، ما يوضح تغلّب الصورة المثالية للرسول (ﷺ). ولكن أبا بكر أزال الشكوك عندما خطب الناس: «يا أيها الناس! من كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات. ومن كان يعبد الله فإن الله حي لا يموت. ثم تلا قوله تعالى: **﴿وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل أفإن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم﴾**»[٥١]. وبهذا ذكر أبو بكر الناس بالطبيعة البشرية لمحمد (ﷺ)، تلك الحقيقة التي كادوا ينسونها.

وقبل أن نشرح كيف حُلّت أول تجربة في تتابع القادة نود أن نذكر الملاحظتين التمهيديتين التاليتين.

الملاحظة الأولى، من المهم أن نتذكر أن محمداً (ﷺ) لم يعين خليفة أو يحدد طريقة لاختيار الخليفة. وفي هذا يقول أحد المحللين البعيدين عن جوهر الإسلام: «إن

(٥٠) ابن هشام، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٢١.

(٥١) **القرآن الكريم**، «سورة آل عمران،» الآية ١٤٤.

الحقيقة تبدو أنه لا محمد ولا أتباعه قد ارتأوا إمكانية موته. ولذلك لم تعمل الترتيبات لاستمرارية الحكومة في المجتمع ولم يعين خليفة»[٥٢].

إن هذا القول يبعد كثيراً عن الحقيقة، خاصة في ضوء مفهوم «المجتمع الصالح» والتأكيد المستمر للقرآن على بشرية محمد (ﷺ) وعلى كون الوفاة نهايته الطبيعية. والتفسير المعقول هو أن الإيمان بالمجتمع الصالح وحتمية العلاقة بين الإيمان والتوفيق هما العنصران اللذان يفسران عدم تحديد الخليفة أو طريقة الخلافة ـ فالمجتمع الصالح سوف ينتج قادة صالحين وسوف لا يختلف على معرفة الصالح من غير الصالح، وربما يكون بالأهمية نفسها أو أكثر، أن الإسلام قد جاء لكل عصر وكل مكان ولم يكن من المناسب لمرونة الإسلام، تحديد طريقة معينة لتولي الحكم، وإلا، لأضحت تلك الطريقة هي الطريقة الوحيدة ولأدت إلى تجميد الحياة السياسية أو زيادة الصراعات المتوقعة. وفي هذين التفسيرين تعزيز لمبدأ مهم، هو أن مسألة تنظيم الحكم ضمن القواعد والمبادئ الإسلامية العريضة والواسعة، هي من اختصاص البشر واختياراتهم واجتهاداتهم على ما أُوتوا من تطور وفكر وظروف معيشية مختلفة.

الملاحظة الثانية، على الرغم من أن الإسلام قد أدخل أفكاراً وأسساً جديدة للعلاقات الاجتماعية لتحل محل النظام القبلي القديم الذي سماه بالجاهلية، فإن دور القبلية بما تحمله من عصبية وفردية كان قوياً طيلة التاريخ العربي.

ومع أن الإسلام شدّد على المجتمع الصالح، فإنه أبقى على درجة معينة من القبلية وما يرتبط بها من ذاتية وفردية، أي إنه لم يقض كلية على القبلية والذاتية والفردية، بل إنه وضع قواعد جديدة للسلوك من شأنها أن تشذب القبلية والذاتية والفردية وتعزز جوانبها الإيجابية.

أما التجربة الأولى في القيادة فقد بدأت بوفاة النبي (ﷺ). وقبل أن يدفن النبي اجتمع نفر من المسلمين في سقيفة بني ساعدة ليبحثوا في أمر الخلافة (خلافة الرسول) وقد تبلورت القضية في البداية في الخلاف حول القبيلة التي يجب أن تحكم المسلمين.

لقد ظهر في السقيفة فريقان: المهاجرون والأنصار، وقد تمت المداولة بينهما وانتهت إلى «الاتفاق» على أن يتولى أبو بكر الخلافة. وفي واقع الأمر، لقد كان هنالك فريق ثالث لم يظهر في السقيفة، وكان دوره خافتاً في البداية ثم قوي مع الزمن

---

(٥٢) Levy, *The Social Structure of Islam*, p. 191.

وأصبح تياراً أساسياً وحزباً رئيسياً من الأحزاب الإسلامية، ذلك هو فريق أو تيار التشيّع لآل البيت الذي أصبح له دور كبير في ما بعد من حيث تطوير نظرية الإمامة التي تؤمن بها الشيعة. وسوف نعالج معالم نظرية الإمامة في فصل خاص في الباب الثاني من هذا الكتاب.

أما ما حدث في السقيفة، فهو عرض لوجهة نظر الأنصار ووجهة نظر المهاجرين التي أدت في النهاية إلى تغلب المهاجرين. وقد اعتمدت وجهة نظر الأنصار، كما عبر عنها سعد بن عبادة، على المنطق التالي: «أما بعد، فنحن أنصار الله وكتيبة الإسلام، وأنتم يا معشر المهاجرين رهط منا، وقد دفت دافة من قومكم... وإذا هم يريدون أن يجتازونا من أصلنا ويغصبونا الأمر». أما منطق المهاجرين فقد عبّر عنه أبو بكر بقوله: «أما ما ذكرتم فيكم من خير فأنتم له أهل، ولن تعرف العرب هذا الأمر إلا لهذا الحي من قريش، هم أوسط العرب نسباً وداراً. وقد رضيت لكم أحد هذين الرجلين (عمر وأبو عبيدة)، فبايعوا أيهما شئتم..». وهنا قال أحد الأنصار: «منا أمير ومنكم أمير يا معشر قريش». ويقول عمر بن الخطاب في سيرة ابن هشام: «فكثر اللغط، وارتفعت الأصوات حتى تخوفت الاختلاف، فقلت [قال عمر]: أُبسط يدك يا أبا بكر أبايعك. فبسط يده، فبايعته، ثم بايعه الأنصار، ونزونا على سعد بن عبادة. فقال قائل منهم: قتلتم سعد بن عبادة. قال [عمر] فقلت: قتل الله سعد بن عبادة»[٥٣].

هكذا حلت أول تجربة خلافة الإسلام، وهي تظهر لنا أموراً كثيرة من أهمها:

١ ـ أن قادة المجتمع أدركوا حتمية استمرارية الدولة الإسلامية بعد وفاة مؤسسها، ولم يتوانوا في اختيار رئيس لهم (خليفة) من قبل أن يتم دفن الرسول (ﷺ).

٢ ـ أن المطامح الفردية بدأت تظهر بمطالبة سعد بن عبادة بالخلافة لنفسه، والدليل على ذلك أنه بدأ بالاجتماع مع أن الرسول لم يكن قد دفن. والأدل على خطورة هذه الفكرة إسراع أبي بكر وعمر وأبي عبيدة إلى اجتماع السقيفة، على كره منهم لأنهم كانوا يريدون أن يتابعوا أمر دفن الرسول (ﷺ).

٣ ـ أن مركز القيادة من أهم الأمور في الحياة والدليل على ذلك أنهم بدأوا يتناقشون في أمر هذا المركز قبل دفن الرسول.

٤ ـ أن الولاء القبلي كان لا يزال قوياً، فقد برز ذلك في شكل الصراع

---

(٥٣) ابن هشام، **السيرة النبوية**، ج ٢، ص ٢٢٧.

(مهاجرين أم أنصار) وفي الحل النهائي (العرب لا تخضع إلا لقريش)، ثم ظهر خلاف آخر بين آل البيت وباقي عشائر قريش، ما كان له أثر كبير في التاريخ الإسلامي والفكر المتعلق بالخلافة.

٥ ـ أن وجود شخصيتين عظيمتين (أبو بكر وعمر) كان له الدور الحاسم في الحل الذي اتبع. إن مفاهيم مجتمع الإيمان والأخوة لم تكن هي الحاسمة في حل الخلاف. بل إن الحسم الرئيسي كان لوجود الرجلين (أبو بكر وعمر) وللحل القبلي.

بالإضافة إلى حادثة السقيفة ومضامينها للنمط النبوي ـ الخليفي، فقد حدثت أحداث مهمة خلال العصر الراشدي، وهذه الأحداث تعطينا مضامين مهمة بالنسبة إلى مفهوم القيادة ونظام القيادة. وفي ما يلي إيجاز لتلك الأحداث ومضامينها:

أ ـ لقد توفي ثلاثة من الخلفاء الراشدين بطريقة الاغتيال (عمر وعثمان وعلي)، واثنان منهم بسبب الخلاف على «من يحكم».

ب ـ إن حادثة اغتيال عثمان بشكل خاص تعطينا الاستنتاجات التالية:

ـ لقد كان مقتل عثمان بداية لصراع طويل حول «من يحكم» مما أدى إلى خلق الأحزاب الإسلامية.

ـ في غياب الطرق المؤسسية لتغيير القائد يصبح من الصعب الانتقال من قائد لآخر بطرق سلمية.

ـ إنه مما ساعد في مأساة عثمان أنه أتى بعد رجلين عظيمين وأن عهد الرسول لم يكن بعيداً، فكان مثالاً لما قالته عائشة من أن الناس لا يحبون رجلاً قام مقام الرسول أبداً، وأن الناس سيتشاءمون به في كل حدث كان.

ج ـ معركة الجمل بين علي من جهة، وعائشة وطلحة والزبير من جهة أخرى. إن معركة الجمل توحي لنا بالنتيجة التالية: على الرغم من أن المقتتلين كانوا من خيار المسلمين، فإن فكرة المجتمع الواحد الصالح المبني على الأخوة والمفروض أن لا يقتتل فيه المسلمون، لم تكن كافية لمنع الاقتتال. إن معارضي علي كانوا يريدون إقامة العدالة بأنفسهم، وهذا شكل من أشكال اللامؤسسية والخروج على روح المجتمع الواحد، وهو يثبت نكوص العرب إلى عادات ما قبل الإسلام. وعلى الرغم من أنها كانت ظاهرياً حول مقتل عثمان، فقد كانت في الواقع شكلاً من أشكال الصراع على السلطة.

د ـ معركة صفين بين علي ومعاوية. وكمعركة الجمل، على الرغم من أن معركة صفين كانت استمراراً لقضية مقتل عثمان ظاهرياً، إلا أنها كانت في الحقيقة صراعاً

على السلطة. فقد كان معاوية يريد الخلافة لنفسه فلبس قميص عثمان. ومثل معركة الجمل أيضاً، إن معركة صفين تظهر لنا أن فكرة المجتمع الواحد المبني على الأخوة لم تمنع الأطراف من الاقتتال وإضاعة آلاف الأرواح على كل جانب. وفي كلتا المعركتين لم يستطع أحد أن يقوم بالدور الذي تضمنته الآية: **﴿فأصلحوا بينهما﴾** أو **﴿فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله﴾**. إن الطريقة التي تم فيها الصراع في معركة صفين هي نكوص للأساليب اللامؤسسية. وأخيراً، فإن المعركتين تظهران تطوراً في طبيعة الصراع. فحيث كان الخلاف الظاهري في السقيفة هو بين المهاجرين والأنصار؛ أصبح الخلاف في هاتين المعركتين حول: أي شخص «من قريش» يجب أن يحكم؟

وفي ختام هذا الفصل نود أن نلخّص أهم الأفكار التي وردت فيه وعلاقتها بالنمط الزعامي ـ السلطوي ومضامين ذلك بالنسبة إلى مفهوم القيادة عند العرب.

لقد رأينا أن حياة العرب قبل الإسلام تميزت بالفردية والذاتية والعصبية في العلاقات الاجتماعية، واللامؤسسية في تحول الرئاسة من شخص إلى آخر. ثم جاء الإسلام فوضع معايير جديدة للسلوك، من أهمها الأخوة الإسلامية ووحدة المجتمع والعدل والشورى وذم الصراع. ومن أهم الحقائق التاريخية أن القرآن لم ينزل ولم تنفذ تعاليمه إلا على يد رجل يعلو بكل صفاته فوق المستوى العادي للبشر، وإن كان بشراً مثلهم. ولقد كان الأثر الذي تركه بشخصيته كبيراً لدرجة أن شخصيته أصبحت معياراً لمتطلبات القائد وصفاته الشخصية في حياة العرب والمسلمين. وقد برزت أهمية الرجل العظيم عند العرب بكون محمد (ﷺ)، «الفرد»، هو الذي استطاع أن يحوّل المجتمع العربي الجاهلي إلى مجتمع إسلامي، وهو الذي وحّد العرب لأول مرة في التاريخ، وهو الذي جاءهم بنهج جديد في الحياة من عند الله. وقد بدأت الردة في آخر حياته واستمرت بعد وفاته، وهي بحد ذاتها تظهر دور الرجل العظيم عند العرب. ثم رأينا كيف عبّرت عائشة عن استعداد العرب لدور الرجل العظيم في موقفها إزاء طلب الرسول أن يقوم أبوها ـ أبو بكر ـ بالصلاة في الناس. ولقد كان الاستقرار النسبي إبان عهدَي أبي بكر وعمر مؤشراً لأهمية الرجل العظيم لدى العرب، بينما كانت الفوضى أيام عثمان دليلاً على عدم استعداد العرب للخضوع للقائد العادي الذي لا يرتقي إلى النمط النبوي.

ومع أن الإسلام وضع نهجاً جديداً للحياة، فإنه لم يحدد طرق الخلافة، أو بالأحرى الطرق المؤسسية لحل المشاكل الناجمة عن تتابع القادة وتغيرهم، فقد ترك هذه الطرق للمسلمين يجتهدون فيها. ولقد كانت الطرق التي اختير بها أبو بكر وعمر وعثمان وعلي مجرد اجتهادات قصيرة المدى، ولم يقم أحد من المسلمين أو جماعة من المسلمين في ذلك الوقت بتحديد طريقة مؤسسية واضحة لحل مشاكل القيادة أو

الرئاسة على مدى بعيد. وفي ضوء هذا المجال الذي تركه الإسلام لاجتهاد الناس، وبدل أن يتواضع الناس على طريقة محددة تخلو من الصراع (كما يدعو الإسلام) فقد سادت العادات القديمة المتميزة بالفردية والذاتية واللامؤسسية. والأدلة على ذلك بيّنة. فحادثة السقيفة ورغبة سعد بن عبادة في الاستئثار بالرئاسة قبل دفن الرسول كانت البداية. ثم جاءت حادثة قتل عثمان بسبب الخلاف على الحكم، فمعركة الجمل ثم معركة صفين ثم مقتل علي. كل هذه الأحداث أدلة أكثر من كافية على سيطرة النزعات الفردية والذاتية لدى الناس على الرغم من أن روح الإسلام كانت تنهى عن ذلك. إن عدم التقيد بروح الإسلام التي تنهى عن الصراع والاقتتال هو اللامؤسسية بعينها في تلك الأحداث. فإذا لم يتقيد المسلمون بتلك الروح وتلك التعليمات في تلك الحقبة التي استقوا فيها الإسلام من أصوله، فمتى يتقيدون؟

إن هذا التحليل يظهر ما أشرنا إليه في البداية من أن أنماط السلوك التي سادت في تلك الفترة لم يكن الإسلام محركها الوحيد. فقد كانت نتاج تفاعل العوامل المختلفة مثل العادات القبلية والأفكار الإسلامية وشخصية الرسول وطبائع البشر وتأثير انتماءاتهم المختلفة. ولقد دلت الأحداث المهمة المشار إليها على أن العادات القبلية من فردية وذاتية، والنوازع والانتماءات البشرية وحب السلطة لدى البعض، هي التي كان لها أكبر الأثر في تقرير أنماط سلوك القيادة التي تبلورت في ذلك الوقت. وهي أنماط تتمثل فيها الاستمرارية القديمة وتكتمل فيها عناصر النمط النبوي ـ الخليفي (الزعامي ـ السلطوي).

القسم الثاني

تجليات النمط النبوي ـ الخليفي (الزعامي ـ السلطوي)
في تراث الإمامة والخلافة والفلسفة الإسلامية

مقدمـــة

إن الدارس لنظرية الخلافة وتاريخ نظام الخلافة يجد ملامح النمط الزعامي ـ السلطوي واضحة في كل من النظرية والممارسة (تجليات النمط). وهذا ما سوف نحاول إبرازه في هذا الباب، بحيث نحاول إبراز قيمة هذا النمط في تفسير ملامح ظاهرة أساسية من ظواهر التاريخ الإسلامي وهي الخلافة. نستطيع التحدث عن «الخلافة» كنظرية وكنظام حكم فعلي له تاريخ معروف.

فبهذا المعنى نجد أن النظرية عادة تصور المثالي والنظام التاريخي يمثل الواقع. ولكن على الرغم من هذا التمييز نجد أن المثالي والواقعي يشتركان في عناصر الفردية والذاتية واللامؤسسية وأهمية الرجل العظيم.

وقبل أن نفسر هذه الأفكار، لا بد من إيضاح فكرة حول مكانة الخلافة كنظرية وكنظام من التشريع الإسلامي. فنحن ننظر للخلافة، سواء كنا نتحدث عن النظرية أو عن النظام التاريخي، كاجتهاد بشري لمفهوم الإسلام في طريقة الحكم. وبذلك فإن هذا الاجتهاد لا يمثل الطريقة الوحيدة للحكم في الإسلام، كما أنه لا يمثل بالضرورة الطريقة المثلى. ولذلك فإن وضعها موضع النقد كنظرية وكنظام ليس بالضرورة نقداً للإسلام نفسه.

وعند الحديث عن نظام الحكم، لا بد من التمييز بين المبادئ أو القواعد الدستورية أو العقائدية التي يستند إليها نظام الحكم، والتشكيل المحدد لسلطات الحكم الثلاث، وهي التشريعية والتنفيذية والقضائية. فالخلافة كانت نظام حكم، وهي شكل قابل للتغيير، أما القواعد أو المبادئ العقائدية، كالتابعية لله والأخوّة والعدل والشورى، فهي ثابتة، مع قبول تغيير المفاهيم المتعلقة بكل منها بتغير الأزمنة والأمكنة.

وبكلمة أخرى، نستطيع القول إن الخلافة التي عرفناها في التاريخ الإسلامي،

كنظرية وكممارسة فعلية، كانت «نظام الحكم» الذي كان سائداً، فنظرية الخلافة كانت في الغالب مزيجاً من المثالي والواقعي. وعلى الرغم من ضآلة دور الشورى في نظام الخلافة الفعلي، فإننا ننظر للشورى كجزء أساسي من نظام الحكم في الإسلام، ولذلك أعطيناها مساحة واسعة في هذا الباب. ولسوء الحظ أن الشورى التي هي إحدى القواعد الراسخة في العقيدة الإسلامية لم تجد الاهتمام الكافي نظرياً وعملياً. فمن الناحية النظرية نجد أن نظرية الخلافة في أحسن أحوالها لم تصور لنا القيادة السياسية سوى قيادة فرد حاكم مطلق يؤمل أن يوفقه الله لخدمة المجتمع، ولم تأخذ الشورى سوى اهتمام ثانوي. وبدل أن تكون الشورى هي محور الحكم، كان الحاكم الفرد هو المحور الذي يدور حوله كل شيء، فالشورى هي الجماعة وهي الخلافة وهي الإجماع، وهي الإطار الأوسع الذي يفترض أن لا يعمل الحاكم إلا ضمنه ومن خلاله. ولا شك في أن ضعف دور الشورى كان يعكس درجة النضج السياسي الإنساني في تلك العصور. أما واقع الخلافة فلم يكن إلاّ تجسيداً لهذا الضعف، أم هل نظرية الخلافة في الحقيقة هي التجسيد لواقعها؟ ومن هذا المنطلق رأينا إعطاء الشورى هذه الأهمية، لأنها لو أعطيت حقها النظري والعلمي لكانت هي العلاج للذاتية والفردية واللامؤسسية، ولكانت القيادة في الجماعة بدل الفرد، ولكان بالإمكان الاستغناء عن الرجل العظيم المنقذ والمخلّص الحاكم الفرد الأوحد.

وكما قلنا قبل قليل، إن الخلافة كنظام حكم، نظرياً وعملياً، هي اجتهاد بشري كان نتاجاً لتفاعل المبادئ الإسلامية مع ظروف العصر وطبائع البشر. ولذلك، فليس من الصحيح الادعاء أن نظام الخلافة الذي عرفناه هو النظام الوحيد الذي يمكن أن يوصف بالإسلامي، فهو أحد أشكال نظم الحكم الذي تعايش مع الحياة الإسلامية، ولا شك في أن هنالك نظماً أخرى للحكم قد تكون مقبولة من وجهة النظر الإسلامية، بل قد تكون أكثر قرباً من مبادئ الإسلام في الحكم. فنحن نرى أن الإسلام، الذي يطرح نفسه كعقيدة صالحة لكل زمان ومكان، لم يأتِ «بنظام» محددٍ للحكم، بل جاء بمجموعة من القيم والمبادئ، كالأخوّة والعدل والشورى والتبعية لله سبحانه وتعالى، ومن هذه المبادئ وظروف المجتمع وموقعه الجيو ـ استراتيجي ومرحلته التاريخية وطبيعة البشر، ينبثق أكثر من شكل من أشكال نظام الحكم. فالذين يتحدثون عن «نظام الحكم في الإسلام»، أو «النظام الاقتصادي في الإسلام»، يجانبهم الصواب إذا كان قصدهم «النظام الوحيد للحكم في الإسلام» أو «النظام الوحيد للاقتصاد في الإسلام».

فالنظام هو مجموع الحقوق والواجبات لكل طرف من الأطراف ذات العلاقة في تعاقد معين أو في جماعة معينة، والقواعد الإجرائية التي تنظم العلاقات في ما بينهم.

فالنظام ليس العقيدة، وإنما هو أحد اشتقاقاتها. والعقيدة أشمل من النظام، لأنها يمكن أن تؤدي إلى نظم متعددة بحسب اجتهادات المشرعين واهتماماتهم وظروفهم ومكانهم وزمانهم. إن هذا التمييز ضروري للحكم على مدى دقة الفقهاء والمفكرين عندما تحدثوا عن نظام الخلافة وكأنه الطريقة الوحيدة لتمثيل حكم الإسلام، وتجاهلوا أن الثوابت في الإسلام هي قواعد عامة عريضة محدودة يعتمد تحديدها الإجرائي على ظروف الجماعة. ومن الأمثلة على وقوع الفقهاء في الظرفية قبولهم بالحكم الوراثي وجواز أن يكون عدد أصحاب الحل والعقد واحداً هو الحاكم الذي يعين خليفته، وقبولهم بمبدأ صاحب الشوكة الذي هو نفي كامل لمبدأ الشورى، وغير ذلك من المبادئ التي كانت تعكس واقع الحال في زمانهم، وليس ما هو واجب أو أفضل للجماعة.

وبعد هذا الإيضاح نستطيع الآن تحليل الخلافة في النظرية والممارسة باستعمال إطار النمط النبوي ـ الخليفي (الزعامي ـ السلطوي)، مع الأخذ بعين الاعتبار أن الخلافة أو الإمامة من الناحية النظرية كانت موضع اهتمام أهل السنة وأهل الشيعة، وهنالك خلافات واضحة بينهم، كما أنها كانت موضع اهتمام الفقهاء والكلاميين والفلاسفة، وكانت هنالك اختلافات واضحة كذلك. ومع إدراك وجود الاختلافات فإننا سنرى أن جميع النظريات عموماً تعطي تعزيزاً واضحاً للنمط الزعامي ـ السلطوي.

وبسبب الأهمية الخاصة للشورى فإننا نعالجها جنباً إلى جنب مع مفهوم الحكم والحاكم وشروط الإمام وواجباته وحقوقه، وذلك لأن الشورى مبدأ أصيل من مبادئ أو قواعد الحكم في الإسلام، ولأن الشورى تمثل دور الجماعة، والمجتمع مقابل دور الحاكم الفرد. ولذلك نبدأ حديثنا بتأصيل الشورى في الفكر الإسلامي قديماً وحديثاً (الفصل الرابع)، ثم نخصص الفصل الخامس للحديث عن مفهوم الخلافة لدى أهل السنة والفصل السادس لمفهوم الإمامة لدى الشيعة، والفصل السابع لأفكار الفلاسفة المسلمين حول مفهوم الخلافة ورئاسة الدولة، والفصل الأخير من هذا الباب وهو الفصل الثامن يتحدث عن الواقع التاريخي للخلافة والشورى.وفي كل ذلك سنحاول إظهار تجليات النمط النبوي ـ الخليفي (الزعامي ـ السلطوي).



الفصل الرابع

تأصيل الشورى في التراث الإسلامي
في إطار النمط النبوي ـ الخليفي

أولاً: أهمية الشورى والأصل اللغوي

سبق أن أشرنا في الفصل الثالث إلى أن الشورى هي إحدى القواعد الأساسية للحكم في الإسلام، وربما تكون الأهم، لأن الشورى في الحقيقة تعطي الأهمية للجماعة، بقطع النظر عن التعريف الذي نختاره لها. ومشكلة القيادة بعامة، ومشكلة الحكم، هما في جوهرهما تحديد علاقة الحاكم الفرد بالجماعة أو القائد بالذين يقودهم. وقد اكتسبت الشورى اهتماماً من الفقهاء والمفكرين في الماضي، وما زال الاهتمام يزداد في وقتنا الحالي لأن الشورى هي الفكرة التي يقدمها المسلمون لتواجه التحديات العقائدية المتمثلة حالياً بالفكر الديمقراطي وهي موقع الجدل بين المؤيدين والمعارضين للحكم الديمقراطي والمشاركة الشعبية في أمور الحكم. وكلما توسع الاهتمام بالديمقراطية سوف تتنامى البحوث والدراسات عن الشورى وتكييفها للمتغيرات السياسية والاجتماعية والتكنولوجية التي يعيشها عصرنا الحالي. ومن جهة أخرى، وحتى نتمكن من معرفة ملامح النمط الزعامي ـ السلطوي في الفكر السياسي والاجتماعي في التراث الإسلامي، لا يمكن الاكتفاء بما كتب عن «الإمام» أو الخليفة بصفته الحاكم الشامل من دون أن نعرف حقيقة فكرة الشورى، فهي جزء لا يتجزأ من مفهوم الخلافة أو الإمامة، ولا يكتمل الحديث إلا بها. ومن هنا رأينا أن نفرد لها هذا الفصل لبيان جذور الشورى في العقيدة الإسلامية، ومضمون ذلك بالنسبة إلى التنظيم الاجتماعي والسياسي في المجتمع.

تشير المصادر اللغوية إلى أن أصل كلمة «الشورى» هو من فعل «شور» الذي

استعمل أصلاً مع العسل ليدلّ على استخراجه من الوقبة (الخليّة) واجتنائه وأخذه (شار العَسَلَ). ولم تقتصر المعاني المشتقة من فعل (شور) على ما يفيد الاستخراج والاجتناء والأخذ، بل ارتبطت بمعانٍ أخرى متعددة، منها حسن الهيئة وحسن الصورة وحسن اللباس، والخيل السمينة الحسنة، وعرض الخيل لغرض بيعها، واختبار الخيل أو تجربتها لمعرفة قوتها، ومتاع البيت أو متاع الرجل أو عورته (الشوار)، والاستحياء أو العمل المخجل (شوّر بَه) وغير ذلك من المعاني[1].

إن الذي يهمنا هنا هو الأصل اللغوي كمدخل من مدخلات معنى الشورى، وليس المدخل الوحيد لتفسيرها، مع الأخذ بعين الاعتبار أن الكلمات والمصطلحات تكتسب معاني مع الزمن ليست بالضرورة موجودة في المعنى اللغوي الأصلي. وعند محاولتنا استيعاب فكرة الشورى بالمفهوم الاجتماعي ـ السياسي يجب أن لا نحبس أنفسنا في المعنى اللغوي الأصلي، بل ننطلق إلى النصوص الدينية من آياتٍ قرآنية وأحاديث وسنة نبوية وممارسات واجتهادات إسلامية، مع عدم إهمال تطور الفكر السياسي والتنظيم السياسي وما توصلت إليه البشرية من أشكالٍ وإجراءات وقواعد للنظم السياسية في عصرنا الحالي.

ونرى أن بعض الباحثين توقفوا كثيراً عند المعنى اللغوي وحاولوا من خلاله أن يبعدوا بعض المعاني المحتملة للشورى مثل وجوب إلزاميتها على الحاكم[2]. وهم يعتمدون على تحليل المعنى اللغوي الأصلي الضيّق لكلمة الشورى، ويقسمون عملية الشورى إلى مراحل ثلاث هي المداولة ومعرفة الرأي الصحيح والعزم لاتخاذ قرار معين. وفي رأي هؤلاء أن المعنى اللغوي الأصلي للكلمة يتضمن المرحلتين الأولى والثانية، بينما المرحلة الثالثة (العزم، القرار) ليست من مراحل الشورى وهي من حق الإمام.

إن مثل هذا التوجه يُشير إلى الإشكالات الناجمة عن الاقتصار على التفسير اللغوي في موضوع له أبعاده العقائدية والسياسية والاجتماعية، فعلى الرغم من أهمية الاشتقاق اللغوي لا بد من الإشارة إلى أنه عندما نزلت الآيات الكريمة المتعلقة بالشورى كان العرب يعرفون معنى الكلمة وأبعادها في زمنهم ولم تكن جديدة عليهم، ولكن الإسلام اعتبرها إحدى قواعد العمل العام في المجتمع الإسلامي وربطها بصفات المؤمنين كما ينص القرآن الكريم. ولذلك فإن الاقتصار على المعنى اللغوي الأصلي الضيق للشورى يغمطها حقها ويشوهها، بل يمسخها مسخاً.

---

(١) أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب المحيط: معجم لغوي علمي**، إعداد وتصنيف يوسف خياط ونديم مرعشلي، ٣ ج (بيروت: دار لسان العرب، ١٩٧٠)، ج ٢، ص ٣٧٩ ـ ٣٨١.

(٢) محمد علي بحر العلوم، **الإمامة الإلهية: محاضرات الأستاذ الشيخ محمد سند** (طهران: مؤسسة انتشارات عصر ظهور، ٢٠٠٠)، ص ١٣٤ ـ ١٣٨.

ثانياً: الشورى قبل الإسلام

عرف العرب الشورى قبل الإسلام بدرجات متفاوتة سواء على مستوى القبيلة أو مستوى حكومة «دولة المدينة» إذا اعتبرنا أن مكة كانت تدار من قبل حكومة مدنية بشكلٍ فريد. فكانت إدارة مكة تختلف اختلافا جوهرياً عن إدارة القبيلة وحكمها، وكانت الوظائف الإدارية والدينية موزعة بين قبائلها المختلفة. وكانت دار الندوة بمثابة مجلس الشورى لعشائر مكة، ويمثل كل قبيلة في العادة شخص تكاملت فيه صفات أهَّلَته لكي يكون مسؤولاً عن عمله، وتطيعه عشيرته وتأخذ برأيه، وتعترف بكل ما يقوله عند اجتماع الملأ[٣].

ويلاحظ خالد العسلي «أن إدارة مكة لم تكن جمهورية كما ذهب إليه لامانس، بل كانت شورى يشارك فيها مجموعة عشائر مكة، وتتقاسم هذه العشائر الوظائف المهمة في مكة لتقوم بأدائها، أما المسائل الجوهرية التي تمس مصالح مكة فكان يصار إلى حلها بالرجوع إلى الملأ والاجتماع في دار الندوة لحلها»[٤]. وبالإضافة إلى دار الندوة يظهر أنه كان لكل عشيرة ناديها الذي تعقد فيه اجتماعاتها الخاصة لحل مشاكلها، وتجتمع فيه في الغالب يومياً، وتتخذ القرارات المتعلقة بشؤون القبيلة[٥]. ويرى خالد العسلي، بالاستناد إلى ابن خلدون، أن طريقة انتخاب رئيس القبيلة تتجلى فيها الشورى والحكمة والمثل العليا في الحكم. فلم يكن العرب يفضلون أن يخلف الابن أباه، وليس في تاريخ قبائل وسط الجزيرة العربية أكثر من أربع أسر تتابع فيها أربعة حفدة بالتعاقب على الرئاسة[٦].

وحتى عندما كان سيد القبيلة يختار من يخلفه من أبنائه أو إخوته أو حَفَدته، كان لا بد من أن يعترف أبناء القبيلة بالرئيس الجديد، فكان لا بد من توافر صفات خلقية كالسخاء والنجدة والصبر والحلم والتواضع والبيان والشجاعة وسداد الرأي. ويرى خالد العسلي أن سلطان رئيس القبيلة لم يكن مطلقاً، بل الأمر لسلطة مجلس القبيلة، وبخاصة في الأمور الكبرى كإعلان الحرب أو عقد

---

(٣) خالد العسلي، «الشورى في العرف القبلي،» في: **الشورى في الإسلام**، تحرير عز الدين الخطيب التميمي (عمّان: المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، ١٩٨٩)، ص ٤١.

(٤) المصدر نفسه، ص ٤١.

(٥) المصدر نفسه، ص ٤١.

(٦) المصدر نفسه، ص ١٨، وأبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة العلامة ابن خلدون**، تحقيق لجنة من العلماء (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، [د. ت.])، ص ١٣٦.

السلم أو الترحال، ولم يكن يتقاضى راتباً نظير ترؤسه القبيلة[٧].

إن ممارسة العرب للشورى في حكومات المدن وفي بعض مظاهر الحياة القبلية يتناسب مع طبيعة العربي والبدوي التي تميزت بالفردية وحب الحرية. «وهكذا نرى أن البدوي أكثر أهل الأرض تمتعاً بالحرية، يعتز بفرديته وشخصيته، ويرى نفسه مساوياً لغيره من الأفراد في الأصل والحقوق والواجبات. والبدوي يتسم بفردية عنيفة، ولكن هذه الفردية غالباً ما تذوب وتنسجم مع الجماعة. فهو متماسك مع جماعته ينصر إخوانه ظالمين أو مظلومين ولا يتردد في التضحية بحياته في سبيل جماعته. والتماسك من أبرز السمات التي يتصف بها مجتمع القبيلة»[٨].

ثالثاً: الشورى في القرآن الكريم

١ ـ الشورى في «الأمر» واجب

مع أن تطبيق الشورى لم يكن بالشمولية التي يوحي بها خالد العسلي، فإن الشورى كانت من ضمن التراث العربي السياسي الاجتماعي قبل الإسلام، وعندما جاء الإسلام أكد على الشورى وجعلها من صفات المؤمنين أو من صفات المجتمع الإسلامي. وفي طليعة هذا التراث الفكري في القرآن الكريم آيتان كريمتان تذكران الشورى في الشأن العام بالنص الصريح، وآية تنص على الشورى في الشأن الخاص، وهو تفاهم الزوجين المتخاصمين في فطام الطفل. ولكن ما يهمنا هنا نصوص الشورى المتعلقة بالشأن العام فالآية الأولى التي نزلت في الشأن العام هي آية مكية ـ حيث لم يكن للمسلمين دولة ـ وقد سميت السورة التي تتضمنها باسم «الشورى» مما يدل على الأهمية الكبرى التي يوليها الإسلام للشورى. كما أن النص عن الشورى ورد ضمن آية تفصِّل صفات المؤمنين وتجعل الشورى في مركز تلك الصفات. قال تعالى: **﴿فما أوتيتم من شيء فمتاع الحياة الدنيا وما عند الله خيرٌ وأبقى للذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون. والذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش وإذا ما غضبوا هم يغفرون. والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون. والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون. وجزاء سيئة سيئة مثلها، فمن عفا وأصلح فأجره على الله إنه لا يُحب الظالمين﴾**[٩].

من الواضح أن الشورى هنا تأتي ضمن سياق الصفات الأساسية للمؤمنين مثل

---

(٧) العسلي، المصدر نفسه، ص ١٨ ـ ١٩.
(٨) المصدر نفسه، ص ٢٢.
(٩) **القرآن الكريم**، «سورة الشورى،» الآيات ٣٦ ـ ٤٠.

الإيمان بالله والتوكل عليه واجتناب كبائر الإثم والفواحش والغفران عند الغضب وإقامة الصلاة والإنفاق في سبيل الله والانتصار من البغي، والعفو، والإصلاح، والصبر. وكما يقول صلاح عبد الفتاح الخالدي نقلاً عن سيد قطب: «ومع أن هذه الآيات مكية، نزلت قبل قيام الدولة المسلمة في المدينة، فإننا نجد فيها هذه الصفة، مما يوحي بأن وضع الشورى أعمق في حياة المسلمين من مجرد أن تكون نظاماً سياسياً للدولة، فهو طابع أساسي للجماعة كلها، يقوم عليه أمرها كجماعة، ثم يتسرب من الجماعة إلى الدولة، بوصفها إفرازاً طبيعياً للجماعة»[١٠].

أما الآية الثانية التي نزلت في الشأن العام فهي مدنيّة وردت ضمن آيات تتحدث عن غزوة أُحُد وتعالج أخطاءً حدثت إبان الغزوة[١١]. وقد اتخذت صيغة الأمر في قوله تعالى: **﴿فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضّوا من حولك فاعفُ عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين﴾**[١٢]. فمن المعروف أن المسلمين قد هزموا في معركة أُحد بعد أن كان النصر لهم، وذلك بسبب مخالفة بعض المقاتلين المسلمين أوامر الرسول، ما جعل بعض المسلمين الذين كانوا لا يرغبون في القتال يثيرون الشكوك في صحة قرار القتال ويزعمون أنه لو اتُبع رأيهم لم يحدث ما حدث للمسلمين من القتل والهزيمة، فكأنهم يعتبرون أنه لم تحدث شورى في ذلك الأمر، ولو حدثت لما حدث ما حدث، فقال تعالى على لسانهم: **﴿هل لنا من الأمر من شيء... لو كان لنا من الأمر شيء ما قتلنا ههنا﴾**؛ **﴿لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا﴾**. و**﴿لو أطاعونا ما قتلوا﴾**[١٣].

ومن المهم جداً أن نشير إلى أن قرار معركة أُحد من جانب المسلمين بداية لم يتم إلاّ بعد حوار ونقاش (شورى) بين المسلمين برئاسة الرسول (ﷺ) في المدينة، حيث كان الرسول (ﷺ) وبعض الصحابة (الأقليّة) ترى البقاء في المدينة وانتظار قريش حتى يقدموا إلى المدينة فيقوم المسلمون بالدفاع عنها. أما غالبيّة المسلمين، وبخاصة الشبان عموماً والآخرين الذين لم يشتركوا في معركة بدر، فكان رأيهم بالخروج من المدينة وملاقاة قريش خارجها، وهذا ما أخذ به الرسول (ﷺ) بعد النقاش، أي إنه أخذ برأي الأغلبية المخالف لرأيه ورأي الأقلية. وهناك تفاصيل مهمة كثيرة في

---

(١٠) صلاح عبد الفتاح الخالدي، «الشورى في القرآن الكريم،» في: **الشورى في الإسلام**، ص ٥٧، نقلاً عن: سيد قطب، **العدالة الاجتماعية في الإسلام** (بيروت: دار الشروق، ١٩٧٧)، ج ٥، ص ٣١٦.

(١١) الخالدي، المصدر نفسه، ص ٥٨.

(١٢) **القرآن الكريم**، «سورة آل عمران،» الآية ١٥٩.

(١٣) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآيات ١٥٤، ١٥٦ و١٦٨.

حيثيات معركة أُحد، من أهمها أن عبد الله بن أُبَيّ (زعيم المنافقين) قد انسحب بثلث الجيش وعاد إلى المدينة، وتردد بعض المسلمين في الخروج بعد أن تم اتخاذ القرار، وقالوا: «يا رسول الله! إن أحببت أن تمكث في المدينة فافعل». ولكن الرسول كان قد عزم على الرأي بعد أن استمع إلى جميع الآراء وسار برأي الأغلبية، فلم يقبل بالتراجع واستمر في القتال حتى انتهت المعركة إلى ما انتهت إليه، وكاد الرسول عليه الصلاة والسلام أن يُقتل لولا فضل الله ودفاع الصحابة المخلصين.

إنّ هذا الملخص عن الجو العام الذي قامت فيه معركة أُحد ومقدماتها ضروري جداً لفهم آية الشورى التي تأمر الرسول (ﷺ) بأن يشاور المسلمين في الأمر على الرغم من كل ما حدث.

فعلى الرغم من ردة المنافقين وتردد بعض المسلمين والملامة التي حدثت كما بيّنت الآيات الكريمة من الادعاء بأنه لم تحدث شورى، وعلى الرغم من الثمن الفادح الذي دفعه المسلمون، فقد أمر الله رسوله: **﴿فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر﴾**. ويستنتج من ذلك أن هذه الآية قد أقرت الشورى بصيغة فعل الأمر كواجب، وليست تطوعاً أو مندوبة أو نافلة، وهي واجبة على الرسول. وما دامت واجبة على الرسول، فهي على الحكام أوجب، وإنها شاملة لكل القضايا المهمة، كما أنها حق لجميع المسلمين، وهي فوق كل ذلك نعمة من الله ورحمة كما تدل الآية. وأخيراً، تدل الآية على الأخلاقيات التي يجب أن يتحلى بها الحاكم في ممارسة الشورى، وهي أن لا يحاسب الشخص على رأيه في مجال الشورى ولا يعاقبه، وذلك بالاستدلال بأمر الله: **﴿فاعفُ عنهم واستغفر لهم﴾**، أولئك الذين عُدّ بعضهم من المنافقين أو المثبّطين أو المتأثرين بأقاويل الآخرين. ومع كل ذلك، طُلب من الرسول (ﷺ) أن لا يعاقبهم، بل أن يعفو عنهم ويستغفر لهم[١٤].

٢ ـ الشورى عند الأمم الأخرى (في القرآن)

بالإضافة إلى هذه النصوص القرآنية الواضحة عن الشورى ووجوبها، نجد في القرآن إشارات لمظاهر الشورى في الأنظمة الاجتماعية -السياسية التي سبقت الإسلام، أهمها قصة فرعون ومشاورته الملأ من قومه في أمر موسى، وقصة بلقيس ملكة سبأ ومشاورتها الملأ من قومها في أمر سليمان عليه السلام. قال تعالى عن فرعون: **﴿قال للملإ حوله إنّ هذا لساحرٌ عليم. يريد أن يخرجكم من أرضكم بسحره فماذا تأمرون. قالوا أرجه وأخاه وابعث في المدائن حاشرين. يأتوك بكل**

(١٤) الخالدي، «الشورى في القرآن الكريم،» ص ٦٠ ـ ٦٤.

سحّار عليم﴾[١٥]. وفي سورة أُخرى قال تعالى: **﴿قال الملأ من قوم فرعون إن هذا لساحر عليم. يريد أن يخرجكم من أرضكم فماذا تأمرون. قالوا أرجه وأخاه وأرسل في المدائن حاشرين. يأتوك بكل ساحر عليم﴾**[١٦]. وتدل هاتان الآيتان على وجود هيئة يستشيرها فرعون (الملأ من قومه) على الرغم من أن آيات أخرى تشير إلى أن فرعون كان حاكماً مطلقاً: **﴿فحشر فنادى. فقال أنا ربكم الأعلى﴾**[١٧]، وقال تعالى على لسان فرعون: **﴿قال آمنتم له قبل أن آذن لكم إنه لكبيركم الذي علمكم السحر فلسوف تعلمون لأُقطعن أيديكم وأرجلكم من خلاف ولأصلّبنّكم أجمعين﴾**[١٨].

أما قصة ملكة سبأ المشهورة لدى العامة والخاصة، فتدل أيضاً على وجود الملأ والشورى في مملكة سبأ. فبعد أن تفقّد النبي سليمان الطير وعلم بغياب الهدهد وتهدده بالعذاب، رجع الهدهد وكان الوصف التالي. قال تعالى: **﴿فمكث غير بعيد فقال أحطتُ بما لم تُحط به وجئتك من سبأ بنبأ يقين. إني وجدت امرأة تملكهم وأوتيت من كل شيء ولها عرش عظيم. وجدتها وقومَها يسجدون للشمس من دون الله وزين لهم الشيطان أعمالهم فصدهم عن السبيل فهم لا يهتدون﴾**[١٩]. ويرد سليمان على ذلك: **﴿قال سننظر أصدقت أم كنت من الكاذبين. اذهب بكتابي هذا فألقِهْ إليهم ثم تولّ عنهم فانظر ماذا يرجعون. قالت يا أيها الملأ إني أُلقي إليّ كتاب كريم. إنه من سليمان وإنه بسم الله الرحمن الرحيم. ألاّ تعلوا عليّ وأتوني مسلمين. قالت يا أيها الملأ أفتوني في أمري ما كنت قاطعة أمراً حتى تشهدون. قالوا نحن أولو قوة وأولو بأس شديد والأمر إليك فانظري ماذا تأمرين. قالت إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزة أهلها أذلّة وكذلك يفعلون﴾**[٢٠].

من هنا نرى أن مملكة سبأ كانت تعتمد الشورى أيام الملكة بلقيس وأن ذلك كان يمارس عن طريق «الملإ». وإذا كنا قد رأينا أن فرعون هو الذي أبدى طغيانه حين قال «أنا ربكم الأعلى»، فإن ملأ بلقيس كانوا أكثر تفهماً وخضوعاً لملكتهم، فقد أبلغوها أن الأمر إليها ولم يقدموا لها سوى استعدادهم للبأس والقوة إذا أرادت القتال، مع أنها أكدت لهم «ديمقراطيتها» أو التزامها بالشورى بقولها: «ما كنت قاطعة أمراً حتى تشهدون».

---

(١٥) **القرآن الكريم**، «سورة الشعراء،» الآيات ٣٤ ـ ٣٧.
(١٦) المصدر نفسه، «سورة الأعراف،» الآيات ١٠٩ ـ ١١٢.
(١٧) المصدر نفسه، «سورة النازعات،» الآيتان ٢٣ ـ ٢٤.
(١٨) المصدر نفسه، «سورة الشعراء،» الآية ٤٩.
(١٩) المصدر نفسه، «سورة النمل،» الآيات ٢٢ ـ ٢٤.
(٢٠) المصدر نفسه، «سورة النمل،» الآيات ٢٧ ـ ٣٤.

رابعاً: الشورى في السنة النبوية الشريفة

ولا شك في أن تأصيل الشورى في الفكر الإسلامي لا يكتمل إلا بأحاديث الرسول (ﷺ) وسنته الكريمة. فقد سبق أن أشرنا إلى لجوئه إلى الشورى في معركة بدر، ولم تكن تلك حالة شاذة، فكانت الشورى عند الرسول (ﷺ) نمط حياة القائد، فمن الاستشارات المعروفة عنه (ﷺ) استشارته لسعد بن عبادة في شأن عبد الله بن أُبيّ، واستشارته الصحابة في أمر أسرى بدر، واستشارته الصحابة في غزوة أحد وغزوة الخندق بخصوص طلب بني غطفان المشاطرة في تمر المدينة لقاء كف الأذى، وفي غزوة الحديبية وفي غزوة الطائف وفي أمر الأذان وفي قصة الإفك وغيرها الكثير[21].

ومن الملفت للنظر أن الرسول (ﷺ) كان يأخذ بآراء الآخرين في معظم الحالات، وكانت المشورة تعني «الفرق» في القرار النهائي والتوجه والنتائج. وكان في كثير من الأحيان هو الذي يفتح باب الشورى. ويقول ابن تيمية: «وقد قيل إن الله أمر بها نبيه لتأليف قلوب أصحابه وليقتدى به من بعده، وليستخرج بها منهم الرأي في ما لم ينزل فيه من وحي من أمر الحروب والأمور الجزئية، وغير ذلك»[22]. وهناك أحاديث صريحة واضحة تشير إلى ضرورة اتباع الشورى في الأمر العام، كما أن ممارسات النبي (ﷺ) كانت تعزز مبدأ الشورى. فقد روي عن أبي هريرة أنه قال: «ما رأيت أحداً أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله.. حتى إنه كان يستشيرهم في قوت أهله وإدامهم». وعن علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) قال: «قلت يا رسول الله! إن عرض لي أمر لم ينزل قضاء في أمره ولا سنة، كيف تأمرني؟ قال: تجعلونه شورى بين أهل الفقه والعابدين من المؤمنين، ولا تقض فيه برأيك خاصة»[23]. وكثيراً ما كان النبي (ﷺ) يقول: «أشيروا عليّ أيها الناس» وقد قال (ﷺ) لأبي بكر وعمر بن الخطاب: «لو اجتمعتما في مشورة ما خالفتكما»[24]. وقال (ﷺ): «ما بعث الله من

---

(٢١) همام عبد الرحيم سعيد، «عرض الأحاديث النبوية المتعلقة بالشورى ودراستها،» في: **الشورى في الإسلام**، ص ٨٥ ـ ٩٩.

(٢٢) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **الفتاوى** (الرباط: مكتبة المعارف، [د. ت.])، ج ٢٨، ص ٢٨٧، نقلاً عن: المصدر نفسه، ص ١٠٠.

(٢٣) محمود شيت خطاب، «الشورى العسكرية في الإسلام،» في: **الشورى في الإسلام**، ص ٨٦٧. واعتمد خطاب أصلاً على: أبو بكر محمد بن أحمد السرخسي، **المبسوط**، ٣٠ ج في ١٥ ([القاهرة]: مطبعة السعادة، [١٩٠٦])، ص ١٦ ـ ١٧، وأبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، **اعلام الموقعين من رب العالمين**، ٤ ج، ج ١.

(٢٤) سعيد، «عرض الأحاديث النبوية المتعلقة بالشورى ودراستها،» ص ٨٦.

نبي ولا استخلف من خليفة إلاّ كان له بطانتان: بطانة تأمره بالمعروف وتحضه عليه، وبطانة تأمره بالشر وتحضه عليه. فالمعصوم من عصمه الله تعالى»[٢٥]. أما في حياته العملية السياسية والعسكرية، فإن المراجع تفيض بها لكثرتها، ولكنها تدل على شمولية الشورى لسلوكه (ﷺ)، وبخاصة في المعارك والغزوات التي تفرض في الغالب حالة من الطوارئ والاستثناء الذي قد يؤدي أحياناً إلى إعاقة الاستشارة، ومع ذلك، فالاستشارة قبل المعركة وأثناءها وبعد نهايتها هي من السمات المميزة لسيرة الرسول (ﷺ). وقد لخص الباحث محمود شيت خطاب الحالات التي أظهرت الشورى في ممارسات الرسول في تسع من المعارك والغزوات بصورة موجزة ومؤثرة وذلك في جدول يغني عن الكثير من الشرح[٢٦].

ويشير الجدول إلى شمولية مبدأ الشورى في حياة الرسول (ﷺ). وكانت الشورى من الرسول (ﷺ) عامة في بعض الأحيان، أي موجهة لمجموع الصحابة المشاركين في الأمر، وفي أحيان أخرى كانت توجه لأهل التخصص أو أهل الشأن الذين لهم علاقة مباشرة. فكان أحياناً يشاور المهاجرين من دون الأنصار كما حدث في شأن أسرى بدر لأن الأسرى كانوا من أقارب المهاجرين، وأحياناً يشاور الأنصار لأن الأمر يخص تمورهم ومدينتهم، وأحياناً يشاور أفراداً معينين لرجاحة عقلهم وثقته المطلقة فيهم، كما قال لأبي بكر وعمر: «لو اجتمعتما في مشورة ما خالفتكما»[٢٧].

أما كبار الصحابة من الخلفاء الراشدين الذين ساروا بهدي القرآن وسيرة الرسول (ﷺ) فكانت مواقفهم من الشورى واضحة. فقد قال عمر بن الخطاب: «لا خير في أمرٍ أبرم بغير شورى»، وقال: «الرأي الفرد كالخيط السحيل ـ لا يُبرم غزله ـ، والرأيان كالخيطين المبرمين، والثلاثة مرار ـ حبل ـ لا يكاد ينتقض» وقال الإمام علي بن أبي طالب: «لا صواب مع ترك المشورة»[٢٨].

خامساً: النتيجة: شمولية الشورى وتعددية أشكالها

وفي ختام هذه الفقرة عن تأصيل الشورى في الفكر الإسلامي، نود أن نعزز شمولية الشورى ونحاول أن نفهمها في اطار تطور الفكر السياسي والاجتماعي في العصر الحالي. فنلاحظ أن آيتَي الشورى السابق ذكرهما اشتركتا في ذكر «الأمر»

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٨٦.

(٢٦) خطاب، «الشورى العسكرية في الإسلام،» ص ٩٤٥ ـ ٩٤٧، الجدول الملحق رقم (٤ ـ ١).

(٢٧) سعيد، المصدر نفسه، ص ٨٦

(٢٨) خطاب، المصدر نفسه، ص ٨٦٨.

و«أمرهم». فلا نستطيع فهم الشورى في الحالتين إلاّ بفهم «الأمر». والمهم أن نلاحظ أن كلمة شورى واسعة تحتمل درجات مختلفة من المشاركة، وكذلك «الأمر»، فهي كلمة واسعة تحتمل العديد من الأحوال.

فالشورى تستوعب حالات المشاركة البسيطة كطلب الرأي الفني، والعلمي القانوني أو الشخصي من دون أي التزام من قبل المستشير، كما تحتمل درجات المشاركة العليا التي تتضمن تقسيم الصلاحيات والسلطات كما يحدث في تقسيم سلطات الحكم في النظم الدستورية والديمقراطية، وفيما بين ذلك هنالك التشاور، وهو تبادل الرأي بين طرفين متساويين أو أكثر للوصول إلى تفاهم. وفي رأينا أن «الشورى» تتضمن كل هذه الدرجات، وهي العملية الشمولية التي تتضمن كل ذلك، وهي أوسع من «الاستشارة» أو التشاور، وإن كانت تشملهما. ومما يؤكد ذلك أيضاً عمومية كلمة «الأمر» التي تبدو غامضة، فقد تعني الشأن العام، القضية، المشكلة، النازلة، القرار. وفي رأينا أن غموضها هو سر قوتها، وهو الذي يعطيها المعنى الواسع الشامل ويمنع التفسيرات الضيقة التي قد يلجأ إليها بعض الفقهاء تأثراً باجتهادات سابقة.

وكل ذلك يعني أن «أمرهم شورى» و«شاورهم في الأمر» من الشمول والاتساع بحيث تقبل أي تقسيم للقرارات العامة، «الأمر»، بين سلطة تمثل الجماعة وتجعلها واضعة للسياسات والقوانين والموازنات المالية، والفرد الحاكم. بل إنها تقبل أن تجعل الهيئة التي تمثل الجماعة هي المرجع في كل القرارات المهمة التي يتخذها الحاكم الفرد، أي تقبل القيادة الجماعية والقيادة المؤسسية وجعل الحاكم كجزء من نظام مؤسسي متكامل لا يعتمد في وجوده واستمراريته وشرعيته على وجود فرد واحد. وكل ذلك يعتمد على مدى تطور الجماعة سياسياً واجتماعياً واقتصادياً والبيئة المحلية والعالمية التي تعيشها، وغير ذلك من العوامل والظروف. ويجب أن ننبه هنا إلى خطإ كبير يقع فيه الكثير من الفقهاء والمفكرين الذين يتخذون موقفاً أحادياً من الشورى، فيقررون، من دون تحفظ، أن الشورى غير واجبة على الحاكم (بداية)، وإذا حصلت فهي مندوبة وعبارة عن تطوع من الحاكم، ونتائجها غير ملزمة.

المشكلة في مثل هذا الموقف أنه لا يميز بين الشؤون الكبرى التي تترك آثاراً بعيدة المدى كالتصرف في أموال الدولة وتحديد أولوياتها وتوزيع العائدات على المناشط المختلفة وإعلان الحرب وتقرير خطط التنمية وطريقة اختيار كبار رجال الدولة، وغير ذلك من الشؤون الكبرى من جهة، والأمور الأقل شأناً من جهة أخرى. وهذا الموقف يبسط ويسطح أمر الحكم بحيث يصوره قضية يمكن أن يقوم بها شخص واحد يسمى خليفة أم إماماً، فلا يميز بين ما هو تشريعي من حق سلطة تشريعية مستقلة

استقلالاً تاماً وما هو من حق السلطة التنفيذية. إن مبدأ السلطات الثلاث والفصل بينها ونظام الرقابة المتبادلة بينها ليس في وعي من يقفون هذا الموقف. إنهم يعززون الاستبداد السياسي من دون أن يعترفوا بذلك. ولا بد لهم من إعادة النظر بطريقة تدل على استيعابهم لهذه المتغيرات كافة.

سادساً: الاهتمام بالشورى في العصر الحالي: المحاور الرئيسية

لقد استعرضنا في القسم الأول من هذا الفصل تأصيل مبدأ الشورى في الفكر الإسلامي وبينا في الفصل السابع أيضاً أن واقع الشورى في التاريخ الإسلامي لم يتناسب مع أصالتها العقائدية، وكان لذلك مضامين مهمة بالنسبة إلى عناصر النمط الزعامي ـ السلطوي، وبخاصة عنصر اللامؤسسية وأهمية الجماعة مقابل الفرد الحاكم. وفي هذا القسم نحاول معرفة ما آلت إليه فكرة الشورى في العصر الحالي باعتبارها في رأينا الفكرة المركزية في نظام الخلافة، وإلى أي مدى حاول الباحثون في الشورى استيعاب المتغيرات المؤثرة في الفكر السياسي والتنظيم السياسي في العصر الحالي. ومن هذه المتغيرات التي لا يمكن تجاهلها ضرورة تجنب تركيز السلطة في يد فردٍ واحدٍ أو جهازٍ واحدٍ، وضرورة تقسيم وظائف الدولة إلى وظائف متميزة ومتعاونة ومتكاملة، تحافظ على أهداف الجماعة وتمنع الطغيان. وأخيراً، نستطيع القول إن من أهم المتغيرات العصرية مدى التجاوب والاستجابة مع تحدي المفاهيم الديمقراطية التي تفرض نفسها باستمرار في مجال التنظيم السياسي للدول.

بالإضافة إلى اهتمام الفقهاء والفلاسفة والمؤرخين في العصور الإسلامية القديمة بموضوع الشورى، شهدت العقود الأخيرة من القرن العشرين اهتماماً متزايداً بالشورى وظهر العديد من المؤلفات والأبحاث التي تعالج الموضوع، وكانت بعضها تحاول معالجة الشورى من وجهة نظر معاصرة متأثرة بمفهوم المؤسسية والنظرية الديمقراطية. ونستطيع القول إن التطور التنظيري في موضوع الشورى أظهر اهتماماً بمعالجة القضايا التالية:

١ ـ مدى إلزامية الشورى على الحاكم (هل يجب على الحاكم أن يستشير أم لا يجب؟).

٢ ـ مدى إلزامية نتائج الشورى للحاكم (هل للحاكم أن يخالف رأي الشورى أم أنه ملزم بتنفيذ نتائج الشورى؟).

٣ ـ ما هي الهيئة التي تمارس الشورى وكيف يتم تكوينها، وما مدى استفادتها من أشكال المشاركة والديمقراطية المعاصرة؟

٤ ـ ما هي المهام التي تمارسها تلك الهيئة؟ وما علاقتها بالحاكم؟ وهل هنالك تقسيم للسلطة بينها وبين الحاكم، أم أن أحدهما يهيمن على الآخر؟ (وهذه النقطة تتداخل مع النقطة رقم (٢) المتعلقة بمدى إلزامية نتائج الشورى).

سبق أن أشرنا إلى أن الشورى كانت قائمة ضمن التقاليد العربية قبل الإسلام. ولما جاء الإسلام وشدّد على أن الشورى هي واجبة على الحاكم وأنها من الصفات الأساسية للمسلمين، كما أسلفنا، لم يحدد الإسلام تفاصيل الشورى من حيث الشكل التنظيمي الذي يمكن أن تتخذه أو الإجراءات التنظيمية التي يمكن اتباعها، أو العلاقة المحددة بين الحاكم وبين من يقومون بالشورى. ويرى الكثير من الباحثين والمحققين، وبحق، أن عدم تحديد هذه الأمور نتيجة طبيعية لصلاحية الإسلام لجميع الأزمنة، وما يتطلبه ذلك من وضع قواعد عامة تصلح لكل زمان ومكان، وترك النظام التفصيلي لكل زمان ومكان بحسب ظروف ذلك الزمان وذلك المكان، مع المحافظة على المبدإ العام أو القاعدة العامة. فقد مورست الشورى بطرق مختلفة في الأزمنة المختلفة، وبدرجات متفاوتة من الالتزام أو عدم الالتزام، كما قام الفقهاء بتطوير فكرة الشورى بحسب ظروف عصرهم ورؤيتهم لتلك الظروف، وكان الكثيرون منهم مقيدين أو متأثرين بالواقع السياسي الذي تعيشه الأمة. وسوف نعرض لأهم الاتجاهات المعاصرة بخصوص الشورى في عصرنا الحالي.

سابعاً: إطار عام لقواعد وأحكام الشورى

١ ـ استمرار الاتجاه التقليدي

ما زال الكثيرون من الفقهاء والمفكرين يلتزمون بما قاله الفقهاء أو المفكرون الأقدمون في موضوع الشورى، مع عدم المواءمة مع تطور النظم السياسية المعاصرة. وسوف نعرض لآراء الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي بشيء من التفصيل لأنه يمثل استمرارية الاتجاه التقليدي.

بداية نوافق محمد سعيد رمضان البوطي في تأكيده على أن الشورى في الإسلام لا تقتصر على دور الأمة في اختيار الحاكم أو في مساعدته، بل هي مبدأ شامل في الحياة الإسلامية، ويشمل بشكل خاص الشورى في القضاء والشورى في الفقه واستنباط الأحكام[٢٩]. وهذا الإدراك يستدعي تمييزاً في عدد أهل الشورى ومهامهم

---

(٢٩) محمد سعيد رمضان البوطي، «خصائص الشورى ومقوماتها،» في: **الشورى في الإسلام**، ص ٤٨٥ ـ ٤٨٦.

أو واجباتهم في كل حالة. واهتمامنا هنا هو في شؤون الحكم، وبالذات في اختيار الحاكم والسلطات التي يمارسها أهل الشورى في محاسبته وعزله ـ إن أمكن ـ وفي استنباط الأحكام التي قد تصاغ على شكل قوانين في مفهومنا المعاصر، أو تسن قوانين تراعي في صياغتها الأحكام الشرعية. وكما سبق أن ألمحنا، إن اصطلاح «أهل الشورى» ليس هو الاصطلاح الوحيد المستعمل في التراث الإسلامي، فهنالك أهل الاختيار، وأهل الحل والعقد، وأهل الإجماع، وأهل الشوكة[٣٠]. ويرى محمود أحمد غازي أن اصطلاح أهل الحل والعقد قد يكون ورد للمسلمين من أصحاب الديانات الأخرى كالنصارى واليهود[٣١]، ويرى محمد سعيد رمضان البوطي أن اصطلاح «أهل الحل والعقد» هو أقرب الاصطلاحات إلى معنى «أولو الأمر» الوارد في الآية الكريمة ﴿**أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم**﴾[٣٢]، مع أنه يبين أيضاً أنه، كباحثٍ، لم يجد في التاريخ الإسلامي سوى ثلاثة من كبار العلماء الذين استعملوا هذا الاصطلاح وهم: الإمام الغزالي في **المستصفى**، والآمدي في **الأحكام**، والبيضاوي في **المناهج**[٣٣].

وفي مقدمة بحثه الموسع عن خصائص الشورى ومقوماتها، يبين محمد سعيد رمضان البوطي أن «الشورى، من حيث كونها مبدأ عاماً ـ وبقطع النظر عن منطلقاتها، وكيفية تطبيقها، والجزئيات المتعلقة بها ـ تعد قاسماً مشتركاً بين نظام الحكم الإسلامي، وسائر الأنظمة الديمقراطية. ونقول بتعبير آخر: إن كُلاً من نظام الحكم الإسلامي، والأنظمة الديمقراطية المختلفة، لا تقر شيئاً من مظاهر الاستبداد في الحكم، ولا أسلوب التسلط في الإدارة والتشريع، وإن كانت المنطلقات مختلفة بين كلا النظامين، ومنهج التطبيق سائراً في طريقين متباعدين، في تطور كل منهما»[٣٤].

٢ ـ خصائص الشورى في المجتمع الإسلامي

ويضع البوطي إطاراً عاماً للشورى يذكر فيه خصائصها وأحكامها، وخصائص أهل الشورى، وأهميتها ومزاياها (الحكم التي شرعت من أجلها) ومعنى شمولية الشورى. ويذكر البوطي أربع خصائص للشورى في المجتمع الإسلامي هي:

---

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٤٥٢، ومحمود أحمد غازي، «مؤسسة أهل الحل والعقد في الفكر السياسي الدستوري الإسلامي،» في: **الشورى في الإسلام**، ص ١٠٢٤ ـ ١٠٢٥.

(٣١) غازي، المصدر نفسه، ص ١٠٢٥.

(٣٢) **القرآن الكريم**، «سورة النساء،» الآية ٥٩.

(٣٣) البوطي، «خصائص الشورى ومقوماتها،» ص ٥٤٤ و٥٥٤.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٤٨٩.

أ ـ أن إقامة مبدأ الشورى إنما هي جزء أصيل من منهاج التعاون الذي أمر الله عـز وجلّ به في سبيل إقامة المجتمع الإنساني الإسلامي. وهذه الخاصة هي أشمل وأوسع قاعدة ينهض عليها نظام الحكم الإسلامي[٣٥].

ب ـ أن الشورى في الشريعة الإسلامية إنما شرعت تلمساً لشيء موجود ومستقر، ألا وهو حكم الله تعالى في الأمر، وتعاوناً في البحث عنه والاتجاه إليه، وليست محاولة أو سعياً جماعياً نحو فكر أو عمل إبداعي، ينبثق عن رأي متحرر عن القيود الخارجية، متجرد عـن الالتزام بأي توجيه رباني[٣٦]. ولذلك فإن الشورى في حقيقتها ليست أكثر من اجتهاد جماعي، في مسألة خفي عنا حكمها، فاحتاجت إلى إعمال الفكر والرأي، بل إلى الاجتهاد. . . الذي لا يكاد ينفك ـ أو ما ينبغي أن ينفك ـ عن الشورى[٣٧].

ج ـ أن الشورى لا مكان لها في أمر ثبت حكمه بنص من القرآن، أو السنة الصحيحة، وكان ذا دلالة واضحة، أو استقر في شأنه الإجماع. وإنما هي محصورة في ما لم يتنزل بشأنه وحي، يحدد له حكماً ثابتاً، بدلالة يقينيّة، كالقضايا الاجتهادية، وككل ما يدخل في أحكام الإمامة والسياسة الشرعية، والتدابير الدنيوية المختلفة[٣٨].

د ـ أن الشورى غير خاضعة لأي تحديد معين في شكلها ونظامها. . فيقتضي ذلك أن لإمام المسلمين أن يختار أي شكل تنضبط به طريقة تنفيذها، على الوجه السليم، الذي أمر الله عز وجل به. ومما لا ريب فيه، أن هذا الذي سيقع عليه اختيار جماعة المسلمين أو إمامهم، من ذلك، يأخذ صيغة الحكم الشرعي، فيجب الالتزام به، والسير على نهجه، إذ يصبح حكماً من أحكام الإمامة والسياسة[٣٩].

٣ ـ أحكام الشورى

وبعد عرضه خصائص الشورى كما أسلفنا، يتحدث البوطي عن أحكام الشورى، وهي بإيجاز:

أ ـ **الحكم الأول**، وجوب انحصارها في ما لم يرد فيه نص ثابت واضح الدلالة من كتاب أو سنة، وفي ما لم يستقر فيه إجماع مستند إلى كتاب أو سنة أو قياس على

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٤٨٩ ـ ٤٩٠.
(٣٦) المصدر نفسه، ص ٤٩٢ ـ ٤٩٣.
(٣٧) المصدر نفسه، ص ٤٩٦.
(٣٨) المصدر نفسه، ص ٤٩٨.
(٣٩) المصدر نفسه، ص ٥١٣.

أحدهما. (وهذا الحكم يتماشى مع الخاصتين الثانية والثالثة اللتين سبق ذكرهما)[٤٠].

ب ـ **الحكم الثاني**، إذا توقف تطبيق مبدأ الشورى، بالوجه السليم الذي ارتضاه الشارع، على وضع نظام معين له، كما هو المتبع في العصور الحديثة، فإن اتخاذ ذلك النظام يصبح مطلوباً، ولا بد أن يأخذ (وضع نظام معين لها) حكم الشورى نفسها من وجوب أو ندب[٤١].

ج ـ **الحكم الثالث**، لا بد في رجال الشورى وأعضائها من أن يتصفوا بصفتين أساسيتين، هما العلم والأمانة، وهنالك تفاصيل مهمة[٤٢].

د ـ **الحكم الرابع**، ليس في أحكام الشرع ما يمنع من اشتراك المرأة العالمة الأمينة في مجلس الشورى، بقطع النظر عن العوارض والملابسات[٤٣].

هـ ـ **الحكم الخامس**، ليس ثمة ما يمنع من الاقتصار على مشاورة الفرد الواحد في الأمور الفقهية المحددة، ولا سيَّما تلك التي يتعلق التمحيص بسندها، أو التثبت من صحة نص ورد بشأنها، إذا كان ذلك الفرد عالماً متمكناً مما يسأل عنه، أو يستشار فيه. أما الأمور العامة المنوطة بمصالح الناس، والأحكام القضائية المبنية على البيِّنات والحجج، فقد عرضنا من أقوال الفقهاء ما ورد على أن من شرط الشورى فيها، تعدد المستشارين. بل رأينا تركيز الإمام الشافعي على الاهتمام بأن يضم مجلس الشورى علماء مختلفين في الرأي، حتى يكون نقاش، فيتم الوصول بذلك إلى الحق، أو إلى أشبه الاجتهادات به، وأقربها إليه[٤٤].

و ـ **الحكم السادس**، تنعقد الإمامة باختيار من هو أهل لها، من قبل ذي شوكة مطاع من أكثر الناس، فإذا تحقق هذا الشرط في الناخب، فلا فرق بين أن يكون هذا الناخب فرداً واحداً أو جمهرة من الناس. ويترتب على انعقاد الإمامة، باختيار هذه المجموعة، أو هذا الفرد، أن على الناس أن يبادروا إلى مبايعة من وقع عليه الاختيار، شريطة أن يوافق السواد الأعظم في ذلك، فإن لم يوافقه السواد الأعظم من الأمة، لم يكن في الحقيقة من أهل الشورى، ولا تنعقد الإمامة باختياره (باختيار صاحب الشوكة غير المطاع من قبل السواد الأعظم من الأمة)[٤٥].

---

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٥٦٨.
(٤١) المصدر نفسه، ص ٥٧٠.
(٤٢) المصدر نفسه، ص ٥٧١.
(٤٣) المصدر نفسه، ص ٥٧٣.
(٤٤) المصدر نفسه، ص ٥٧٤.
(٤٥) المصدر نفسه، ص ٥٧٤.

ز ـ **الحكم السابع**، إذا لم يكن الإمام أو القاضي ذا بصيرة واسعة، وملكة راسخة في أحكام الشريعة الإسلامية ومبادئها، بحيث يتاح له أن يجتهد في غوامضها ومشكلاتها، فإن إمامته أو قضاءه، لا يتم إلا بشرط أن يكون له مجلس استشاري يعتمد عليه، ويرجع إليه في حل هذه الغوامض والمشكلات. . ويترتب على ذلك، أن الإمام في هذه الحالة ملزم باتباع ما يجمع عليه مجلس الشورى، وليس له أن يخالفه. فإن اختلفوا فلا مناص له من اتباع رأي الأكثرية، إذ ليس له من البصيرة العلمية ما يمكنه الترجيح بين الآراء والأقوال، فلا سبيل أمامه إلاّ اتباع ما اتجه إليه السواد الأعظم، كما أمر رسول الله (ﷺ)، والسواد الأعظم من كل شيء أكثره. إذاً، فالشورى في هذه الحال ملزمة بلا ريب[٤٦].

ثامناً: نقد الإطار التقليدي

ونحن نوافق البوطي على أن الشورى مقيدة بمبادئ الإسلام، وأن الإسلام لم يحدد لها شكلاً تنظيمياً محدداً، وأن الشكل التنظيمي الذي يتقرر أنه ضروري لتنضبط به طريقة تنفيذها يصبح حكماً من أحكام الإمامة والسياسة، وأنه ليس في الشرع ما يمنع اشتراك المرأة في مجلس الشورى، ولكن هنالك لمحات في ما تقدم به البوطي تدل على استمرارية معالم الفكر السياسي التقليدي لبعض الأئمة السابقين، مع عدم استيعاب تعقيدات العملية السياسية وتطوراتها في العصور الحديثة.

فمن **الانتقادات** المهمة في هذا المجال، حصر الشورى في تلمّس حكم الله في أمر خفي عنا حكمه، وليست، كما يبدو من تعريف البوطي، مطلقة في القضايا الدنيوية التي تقع ضمن الأمور الاستراتيجية السياسية والمالية والتنظيمية والإدارية والفنية وغير ذلك. ففي هذه الأمور تقع كثير من الاجتهادات واختلاف الرأي من دون أن يكون أي من الأطراف الممثل الحقيقي لحكم الله، بل من دون أن يكون أي طرف بالضرورة مخالفاً لأحكام الله. ومعظم اختلافات المسلمين الكبرى في التاريخ تقع في هذه المجالات، ولم تكن في مجال تطبيق حكم الله.

والنقد الثاني يتعلق بوجوب انحصار الشورى في ما لم يرد فيه نص ثابت واضح الدلالة من كتاب أو سنة، وفي ما لم يستقر فيه إجماع مستند إلى كتاب أو سنة أو قياس على أحدهما. ففي هذا التحديد (أو الحكم كما يسميه البوطي) مساواة بين النص الثابت واضح الدلالة من كتاب أو سنة، وبين ما استقر فيه إجماع مستند إلا كتاب أو سنة أو قياس. وهذا قيد كبير على المجتمع المعاصر الذي توصل إلى آفاق متطورة في

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٥٧٥ ـ ٥٧٦.

مجالات الاستراتيجية والتنظيم السياسي والاقتصادي والمالي والإداري، لم تدر بخلد مفكري العصور التي حدث فيها مثل الإجماع الذي يتكلم عنه البوطي.

والانتقاد الثالث لاستمرارية التفكير التقليدي يتعلق بالدور الذي يعطى لصاحب الشوكة في اختيار الإمام، وهي طريقة، وان أُدرجت ضمن طرق الشورى ظلماً وافتئاتاً، تشير إلى تجيير اختيار الجمهور إلى فرد ذي شوكة، وفي ذلك روح الرجل العسكري القوي الذي يفرض ما يريد، ويدعي أن ذلك يتم بإرادة الشعب. وهذا مثلٌ واضحٌ على قدرة الاتجاه التقليدي على إغلاق التفكير أمام المستجدات الخطيرة في عصرنا الحاضر، وهو كذلك يتناقض مع القول الذي أشار إليه البوطي نفسه عن إرادة السواد الأعظم، فإذا أردنا أن نعرف رأي السواد الأعظم، فهنالك طرق الاقتراع المباشر المتبعة في كثير من الدول، ما يلغي الحديث عن صاحب الشوكة. وبكلمة أخرى، إن السماح لصاحب الشوكة بأن يمثل الاختيار العام (على افتراض أن السواد الأعظم يتبعه) هو نسق لإلغاء مؤسسية الشورى.

والانتقاد الرابع للتفكير التقليدي يتعلق بما يذكره البوطي أن لإمام المسلمين أن يختار أي شكل تنضبط به طريقة تنفيذ الشورى على الوجه السليم. وهذا أيضاً يتجاهل التقدم المعاصر في الفكر السياسي والتنظيم السياسي، بالإضافة إلى أنه يتناقض مع أهمية الجماعة في موضوع ممارسة الشورى من وجهة النظر الإسلامية التي سبق أن أشرنا إليها. فالشكل التنظيمي الذي تمارس به الشورى من أهم العوامل في تحقيق العمل الجماعي أو العملِ الفردي لإمام المسلمين. وأهم ما في ذلك أن يكون مجلس الشورى مستقلاً استقلالاً تاماً عن الحاكم، بل أن يكون هو الأقوى من الحاكم بفضل ما لديه من سلطات فعلية. وإذا أردنا تخفيف الشخصنة والفردية في الحكم، فإن تقرير شكل ممارسة الشورى يجب أن لا يترك للإمام، بل أن يكون عمل الجماعة ممثلاً بمجلس شورى مزودٍ بصلاحيات حقيقية واسعة، أو أي سلطة دستورية تمثل حكم الجماعة.وربما باستثناء نفر محدود كأبي بكر وعمر، لا يوجد ذلك الإمام أو الحاكم الذي يقرر بمفرده شكلاً للشورى يجعل الجماعة هي المرجع ويجعل نفسه خاضعاً للقرارات الكبرى لتلك الجماعة، إلا إذا فرضت عليه. فالقول إن لإمام المسلمين أن يختار أي شكل تنضبط به طريقة تنفيذ الشورى على الوجه السليم هو تعزيز للاستبداد الفردي.

إن من الضروري إدراك أن فكرة الشورى في جوهرها تحاول إلزام الحاكم الفرد باستيعاب طموحات وآمال الجمهور أو الجماعة وتمثيلها بحق في مواجهة التحديات والمشكلات التي تواجهها. لذلك، فإن أي حديث عن مؤسسية الشورى يصبح غير مجدٍ إذا لم يحقق مصالح الجماعة بطريقة مؤسسية ويجعل الحاكم الفرد (الإمام) منفذاً

ومحققاً لتلك المصالح. ويعبر محمود أحمد غازي عن هذه المعاني عند تعريفه بأهل الحل والعقد، فيقول: «يراد بأهل الحل والعقد تلك الجماعة التي تتولى تنظيم أمور المسلمين الاجتماعية والسياسية والدينية، وتشرف على تحقيق أهداف المجتمع الإسلامي والدولة الإسلامية، وتمثل الأمة الإسلامية في اختيار حكامها، وولاة أمرها، ورئيس حكومتها، وقائد دولتها، سواء سمي خليفة، أو أميراً للمؤمنين، أو رئيساً للدولة، أو سمي باسم آخر. . فأهل الحل والعقد، هم أولئك الذين ينوبون عن الأمة كلها في اختيار أولي أمرها. . .»[٤٧].

ويستشهد محمود أحمد غازي بالإمام الغزالي والشهرستاني وابن تيمية الذين، وإن كانوا يقبلون بأن يتم اختيار الإمام من قبل فرد واحد، فإنهم يشترطون أن يكون الفرد متبوعاً مطاعاً من قبل الأكثرين. ولا شك في أن مثل هذه التخريجات لا تصلح في العصر الحاضر الذي طور أنجح السبل لمعرفة اختيارات الأمة بواسطة طرق الاقتراع المباشرة وغير المباشرة. ولا شك في أن هذه الأمور تقع ضمن الأشكال التنظيمية التي تخضع للاجتهاد. ولم يتوصل الفكر السياسي الإسلامي في الماضي إلى فكرة الانتخابات كما نعرفها اليوم، ولذلك كانت هنالك اجتهادات مختلفة في تحديد الأشخاص الذين يمكن أن يدخلوا ضمن أهل الحل والعقد، فبعض الفقهاء يكتفون بذكر مواصفات عامة كقول الباقلاني بأفاضل المسلمين المؤتمنين على هذا الشأن، وأقوال علماء آخرين بمواصفات متعددة كالعلماء والأشراف والأعيان، ووجوه الناس المتيسر حضورهم. ويفصّل بعض مفكري القرن العشرين في ذلك، فيذكر محمد عبده ورشيد رضا فئات الأمراء والحكام والعلماء ورؤساء الجند وسائر الرؤساء والزعماء الذين يرجع إليهم الناس في الحاجات والمصالح العامة، كالتجارة والصناعة والزراعة، وكذا رؤساء العمال والأحزاب ومديري الجرائد المحترمة ورؤساء تحريرها[٤٨]. أما الإمام محمود شلتوت فيذكر أن «أهل الحل والعقد» تشمل أولي الأمر الذين يمثلون الأمة ويختارون باسمها الخليفة، وهم أهل العلم والرأي والخبرة في كل ناحية من نواحي النشاط الحيوي بالأمة[٤٩].

ومن الواضح أن مثل هذه التحديدات مهما وضحت، لم تتضمن شرح الطريقة المؤسسية للوصول إلى الأفراد المحددين الذين يكوّنون فعلاً جماعة أهل الحل والعقد، وما هو دور الحاكم الفرد (الإمام) في تعيينهم أو اختيارهم، وما زال الكثيرون من

---

(٤٧) غازي، «مؤسسة أهل الحل والعقد في الفكر السياسي الدستوري الإسلامي،» ص ١٠٢١.
(٤٨) نقلاً عن: المصدر نفسه، ص ١٠٤٢.
(٤٩) المصدر نفسه، ص ١٠٤٣.

المفكرين الإسلاميين تحت تأثير أطر التفكير السابقة. فعند الحديث عن واجبات أهل الحل والعقد كممثلين للأمة إزاء الإمام، يذكر محمود غازي الواجبات الستة التالية: السمع والطاعة، الإعانة، النصيحة، التقويم، العزل، والخروج. فهذه درجات اتباع أهل الحل والعقد وهي واجبات الأمة التي تقوم بها مباشرة وبواسطة أهل الحل والعقد. فالواجبان الأول والثاني ليس فيهما إشكال بالنسبة إلى الحاكم، ولكن تبدأ المشاكل تدرجاً وصعوداً مع «واجب» النصيحة، فمع أنها مبدأ إسلامي عام، فإن الكثيرين من الحكام ينفرون من النصيحة ويقبلونها على مضض. أما التقويم، وهو يستند إلى أكثر من نص شرعي كما هو معروف، فهو بداية الشرارة بين الحاكم ومن يبغي تقويمه.

وينقل محمود غازي عن الإمام الجويني قوله: «إن الإمام إذا جار، وظهر ظلمه وغشه.. فلأهل الحل والعقد التواطؤ على ردعه، ولو بشهر السلاح ونصب الحروب»[٥٠]. وهذا بمعنى آخر هو العزل، ففي هذه الحالة يجب على أهل الحل والعقد «أن يعزلوه ويختاروا من هو أفضل القوم، إذا لم يكن عزله سبب وقوع الفتنة، وقدروا على العزل»[٥١]. أما الخروج فهو «إقامة ثورة جماهيرية للإطاحة بحكمه، وذلك عند ظهور كفرٍ بواح. فإن مجرد الفسق ليس سبباً كافياً للخروج عليه»[٥٢]. وفي رأينا أن المشكلات التي كانت مثار خلاف بين المسلمين في تاريخهم، وتلك التي يمكن أن تقوم في هذه العصور، ليس منشأها الكفر البواح، بل الخلاف على أموال الدولة والتصرف بها، وعدم عدالة التوزيع، ونزاهة الحكم، وتعيين الولاة الظالمين، وما إلى ذلك من مشكلات.

ومن جهة أخرى، من السهل القول بالنصيحة فالتقويم فالعزل فالخروج، ولكن طبيعة أهل السياسة والحكم بعامة لا يستجيبون سلمياً لهذه المداخلات من أهل الحل والعقد أو من عامة الناس، إلا إذا كان هناك دستور يضمن ذلك ومؤسسات دستورية يتحقق فيها فصل السلطات واستقلاليتها ودعم شعبي واسع لمثل هذا النظام ونبذ جميع أشكال الاستبداد السياسي. والقاسم المشترك لطرق التغيير التي يذكرها الفقهاء، وبخاصة العزل والخروج، أنها غالباً تؤدي إلى صراع وسفك دماء، أي إنها تفتقر إلى تحديد المرجعية والطرق والإجراءات التي يمكن أن يتم بها أحد أشكال هذه الواجبات

(٥٠) المصدر نفسه، ص ١٠٥١، نقلاً عن: سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، **شرح المقاصد**، تحقيق وتعليق مع مقدمة في علم الكلام عبد الرحمن حمزة؛ تصدير صالح موسى، ٥ ج (بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٩)، ج ٢، ص ٢٧٢.

(٥١) أبو منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي، **كتاب أصول الدين**، ص ١٨٨ ـ ١٨٩، كما ورد في: غازي، المصدر نفسه، ص ١٠٥١.

(٥٢) غازي، المصدر نفسه، ص ١٠٥١.

من دون سفك دماء، وهذه اللامؤسسية عينها. لذلك يجب التفكير بطرق مؤسسية تراعي مفاهيم العصر وتحقق التمثيل السياسي للشعب، وبطرق لا تؤدي إلى سفك الدماء، أو بطرق تتيح لمن يريد التغيير أن يبدي آراءه وينشئ التنظيم السلمي الذي يؤدي إلى التغيير المنشود، من دون أن يتعرض للاضطهاد أو القتل.

تاسعاً: اجتهادات أخرى: الشورى واجبة وملزمة

١ ـ هل الشورى واجبة أم مندوبة؟

من الذين حاولوا دراسة الشورى دراسة مستفيضة محمد عبد الفتاح أبو فارس الذي ناقش معظم الآراء التي كتبت في الشورى قديماً وحديثاً وقسّم بحثه إلى قسمين رئيسين: في القسم **الأول** ناقش فكرة: هل الشورى واجبة على الحاكم أم غير واجبة من حيث المبدأ، وبقطع النظر عن إلزامية رأي أهل الشورى أو عدم إلزاميته؟ وفي القسم **الثاني** يناقش فكرة: هل الشورى ملزمة للحاكم من حيث ضرورة الالتزام برأي أهل الشورى أم هي مُعلمة، أي لمجرد العلم بها، وللحاكم الحق في اتخاذ الرأي الذي يراه مناسباً، حتى ولو كان مخالفاً لرأي الجماعة، أو رأي أهل الشورى؟

يعرض محمد عبد الفتاح أبو فارس في القسم الأول آراء الفقهاء على مذهبين: مذهب يرى أن الشورى واجبة على الحاكم، ومذهب يرى أن الشورى مندوبة للحاكم وليست واجبة عليه. وفي القسم الثاني يعرض لآراء الفقهاء على مذهبين أيضاً، فمذهب يرى أن الشورى مُعلِمة (للعلم) ومذهب يرى أن الرأي الذي يصدر عن أهل الشورى ملزم للحاكم.

بالنسبة إلى الموضوع الأول (الشورى واجبة أم مندوبة)، وبعد أن يعرض لأهم الآراء على الجانبين، يرجح محمد أبو فارس بأدلة واضحة أن الشورى واجبة وجوباً شرعياً على الحاكم المسلم، ولا يحل له شرعاً أن يتخذ قراراً متعلقاً بمصير الأمة من دون أن يستشير أهل الرأي فيها[٥٣].

٢ ـ هل الشورى ملزمة للحاكم

أما بالنسبة إلى قضية إلزامية الشورى، فيعرض أبو فارس الآراء على المذهبين ويناقشها ويرى في النهاية أن الشورى ملزمة للحاكم في الأمور المتعلقة بمصير الأمة.

---

(٥٣) محمد عبد القادر أبو فارس، «حكم الشورى ومدى إلزامها،» في: **الشورى في الإسلام،** ص ٧٧٠.

لا شك في أن محمد أبو فارس يقدم مناقشات قيِّمة في مسألتيْ وجوب الشورى وإلزامية الشورى، وإن أي تلخيص لا يعطي الكاتب حقه، ولكننا هنا مضطرون للاختصار لضيق المجال، مع العلم بأن من المفيد الإطلاع على ما قدمه أبو فارس بشكل أكثر تفصيلاً مما نعرضه هنا.

من اللافت للنظر أن الذين قالوا بعدم وجوب الشورى (كونها مندوبة للحاكم) أو بعدم إلزاميتها والذين قالوا بوجوبها وبإلزاميتها قد فسروا الآيات نفسها والأحداث نفسها بطرقٍ مختلفة. وليس لدينا متسع لمناقشة أدلة كل فريق، ويهمنا من وجهة نظر التنظيم السياسي للدولة ومفاهيم القيادة وعلاقة الفرد (الحاكم، القائد) بالجماعة، أن نشير إلى أن الذين قالوا بعدم وجوب الشورى يهملون الجماعة وضرورة التزام الحاكم/ القائد بآرائها، ويعززون فردية القائد بدرجة كبيرة، وهذا يضعف الاتجاه نحو المؤسسية. ولا يختلف الذين قالوا بعدم إلزامية الشورى عن ذلك كثيراً، فالنتيجة واحدة من حيث إهمال رأي الجماعة أو الأغلبية أو أهل الحل والعقد مما يعزز الفردية واللامؤسسية .

٣ ـ أطيعوا أولي الأمر أم أطيعوا الحاكم؟

وفي رأينا أن الذين قالوا بعدم وجوب الشورى وعدم إلزاميتها في العصر الحديث هم مفكرون تقليديون لم يستطيعوا الخروج عن أطر تفكير بعض الفقهاء الرواد السابقين، ولم يدركوا تعقيد الحياة السياسية، وأن التنظيم السياسي الذي يستند إلى فرد واحد سبيله إلى عدم الاستقرار، وأن السلطة العامة في أي مجتمع بحاجة إلى تنظيم مؤسسي لا يستند إلى الفرد، وأن السلطة إذا ركزت فسدت. وإنهم عندما يقولون بعدم وجوب الشورى وعدم إلزاميتها فإنما يعززون تركيز السلطة ويساعدون على فتح أبواب الاستبداد السياسي على مصاريعها. وأخيراً، فإنهم يتجاهلون أن الخطاب الإلهي في أمور الحكم والشورى كان دائماً جماعياً، فالله تعالى قال: **﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾**، ولم يقل «وأطيعوا الحاكم أو ولي الأمر»، أي إن الله تعالى اعتبر الحكم في أولي الأمر (جماعة) وليس في الفرد. وقال تعالى **﴿وأمرهم شورى بينهم﴾** ولم يقل إن الشورى أمر يرجع إلى الحاكم، وفي هذا تأكيد الصفة الجماعية للقيادة والشورى. وإذا أضفنا إلى ذلك ما ذكرناه حول تأصيل الشورى في العقيدة الإسلامية يتبين لنا أن اعتبار الشورى غير واجبة وغير ملزمة هو مظهر من مظاهر تعزيز القيادة الفردية واللامؤسسية مما يبعد الحكم عن روح الإسلام وجوهره.

وفي المقابل، فمن المهم أن نلاحظ أن الفقهاء والمفكرين الذين شدّدوا على وجوب الشورى على الحاكم وإلزاميتها له من الأدلة المختلفة التي تؤكد ضرورة اتباع

رأي الجماعة المتمثل في رأي أكثرية المسلمين (السواد الأعظم). وتتبدى هنا فكرة مهمة وأساسية، وهي أن مبدأ رأي الأغلبية الذي هو أساس من أسس الديمقراطية قديماً وحالياً، هو في الواقع مبدأ إسلامي من مبادئ الحكم. وعلى الرغم من أن النصوص في ذلك واضحة، فإن الكثيرين من الفقهاء والباحثين والكتاب قد قللوا من أهمية هذا المبدأ لاقتناعهم بمبادئ أخرى مثل الخوف من الفتنة والهالة الكبرى المعطاة للحاكم أو الإمام في نظرية الخلافة أو الإمامة ما أضعف دور الجماعة أو الغالبية أو الهيئة التي تمثلهما كأهل الحل والعقد أو أهل الشورى. بالإضافة إلى ذلك، فإن الحالات التي ظهر فيها الرسول الكريم (ﷺ) يخالف رأي الجماعة كانت بمثابة أمر إلهي، وهي حالات محدودة مثل صلح الحديبية. وفي ما عدا ذلك فإن الرسول الكريم (ﷺ) كإمام أو رئيس للجماعة، وأبا بكر وعمر وعلياً، كانوا يلتزمون برأي الأغلبية، طالما أنه لا يتعارض مع نص واضح من القرآن الكريم أو السنة النبوية، وفي ذلك أدلة شرعية كافية.

وكما ألمحنا سابقاً، لقد قدم محمد أبو فارس الأدلة الشرعية الكافية على استنتاجاته، واستدل بآراء مجموعة من الفقهاء الذين رأوا أن الشورى ملزمة للحاكم، وهم: أبو الأعلى المودودي، عبد القادر عودة، محمد عبده، محمد رشيد رضا، محمد سليم العوّا، سيد قطب، أحمد مصطفى المراغي، أحمد عبد المنعم البهي، محمد الغزالي، محمد أسد، محمود المرداوي، طه سرور، أحمد شلبي، مصطفى أبو زيد، فتحي عثمان، زكريا عبد المنعم الخطيب، عبد الرحمن عبد الخالق، محمد محمود حجازي، محمد ضياء الدين الريس، إسماعيل بدوي، يحيى إسماعيل، محمد سعاد جلال، مصطفى عاصي، عبد الحميد الأنصاري، وبالطبع، محمد عبد القادر أبو فارس نفسه[٥٤].

٤ ـ الأدلة العقلية على إلزامية الشورى

وبالإضافة إلى الأدلة الشرعية التي يقدمها الفقهاء، نقتطف الأدلة العقلية التي يقدمها أبو فارس على أن الشورى ملزمة:

أ ـ إن الجماعة في أغلب الأحيان أقرب إلى الصواب وأبعد عن الخطأ من الفرد مهما علت مرتبته ورجح عقله.

ب ـ لا فائدة من الشورى إذا قلنا بعدم وجوبها أو عدم إلزامها، فإن هذا يولّد ضعف الثقة بين المستشير والمستشارين، فربما ينتج عن هذا الوضع الإحباط لدى

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٨١٧.

المستشارين، أو إلى التشاحن والتنافر أو إلى الاستسلام والانصياع وعدم إخلاص الرأي.

ج ـ إن القول بعدم إلزامية الشورى يؤدي إلى استبداد الحاكم وظلم الرعية وقتل شخصيتها.. كما حدث في فترات مختلفة من التاريخ الإسلامي.

د ـ إن إهمال رأي الأمة وإلغاءه يعني مناهضة الإجماع وتفضيل غير المعصوم (الحاكم الفرد) على المعصوم (الأمة)، إذ الأمة معصومة بقول رسول الله (ﷺ): «لا تجتمع أمتي على ضلالة»، وقوله: «ما رآه المسلمون حسناً فهو حسن»، والفرد غير معصوم، فكيف يُحكّم غير المعصوم في المعصوم.

هـ ـ إن القول بأن الشورى ملزمة تقتضيه المصلحة العامة، للأمة، وحيثما كانت المصلحة فثم شرع الله[٥٥].

٥ ـ رأي الأغلبية

إن هذا التأكيد على أهمية الجماعة مقابل الحاكم الفرد وجعلها المرجع والأصل وإعطاءها الحق في إبطال أعمال الحاكم الفرد، هو خطوة مهمة نحو مؤسسية الحكم ومؤسسية القيادة في الفكر الإسلامي. وكما أسلفنا، يشير هذا التوجه إلى توافق مهم مع مبدأ أساس من مبادئ الحكم الديمقراطي، وهو أن القرار والفيصل في الخلاف هو رأي الأغلبية. وهذا لا يأتي فقط من تأكيد الرسول (ﷺ) على «أن أمتي لا تجتمع على ضلالة، فإذا رأيتم الاختلاف فعليكم بالسواد الأعظم»، بل أيضاً على تبشيره الأمة أن هذه العصمة للأمة (بمعنى أن لا تجتمع بمجموعها على خطإ) هي منحة من الله تعالى لرسوله الكريم حيث يقول (ﷺ): «سألت ربي أن لا تجتمع أمتي على ضلالة فأعطانيها»، أو برواية أخرى: «إن الله أجاركم من ثلاث: أن لا يدعو عليكم نبيكم فتهلكوا جميعاً، وأن لا يظهر أهل الباطل على أهل الحق، وأن لا تجتمعوا على ضلالة»[٥٦]. وما دام الأمر كذلك، فهذا رفض قاطع لحكم الفرد الذي يضرب برأي الجماعة أو السواد الأعظم أو الأغلبية الواضحة، بعرض الحائط.

٦ ـ الانتخابات وحقوق مجلس الشورى

وهذا التوجه نحو مؤسسية الشورى يزداد وضوحاً في كتابات الباحثين الإسلاميين المعاصرين. فمع اتفاق الجميع على أن الإسلام لم يحدد شكلاً ثابتاً للشورى مراعاةً لتغير الظروف يقول عز الدين التميمي: «ولذلك فإن الانتخاب هو جوهر

---

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٨٤١.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٨٤١.

النظام الشوري، وهو الطريق الصحيح لتمثيل الناس في مجلس الشورى، ومن دون الانتخاب لا تكون الشورى ذات فاعلية في توجيه مسيرة الدولة، فإذا عين رئيس الدولة أعضاء مجلس الشورى تعيناً فيكون المجلس عندئذٍ مجلساً صورياً أو شكلياً غير معبّر عن إرادة الأمة...»(٥٧). والانتخاب يجب أن يؤدي إلى وجود مجلس له اختصاصات واضحة تحقق إرادة الأمة. ويذكر عز الدين التميمي مجموعة الاختصاصات التالية:

أ ـ كل ما يدخل تحت موضوع «أمرهم» «والأمر» الواردتين في آيتَي الشورى السابق ذكرهما. وهذا يشمل شؤون الحكم والتعليم والصحة والاقتصاد ونحوها، فالأمر كما يقول التميمي «جنس محلى بالألف واللام وهو من ألفاظ العموم»(٥٨).

ب ـ محاسبة الحكام على جميع الأعمال التي تحصل بالفعل في الدولة، سواء أكانت من الأمور الداخلية أم الخارجية أم المالية أم الجيش، ورأيه ملزم في ما كان رأي الأكثرية ملزماً، وغير ملزم في ما كان رأي الأكثرية فيه غير ملزم. فالمحاسبة تكون على كل عمل سواءً كان عملاً بالسياسة الداخلية أو عملاً يتعلق بالسياسة الخارجية. ومحاسبة الحاكم لا تتنافى مع وجوب طاعته(٥٩).

ج ـ حق إظهار عدم الرضا من الولاة أو المعاونين ويكون رأيه في ذلك ملزماً، وعلى رئيس الدولة عزلهم في الحال(٦٠).

د ـ حق النظر في الأحكام التي يريد رئيس الدولة أن يتبناها في الدستور أو القوانين، وللمسلمين من أعضائه حق مناقشتها وإعطاء الرأي فيها(٦١).

هـ ـ للمسلمين من أعضاء مجلس الشورى حق حصر المرشحين لرئاسة الدولة، ورأيهم في ذلك ملزم فلا يقبل ترشيح غير من رشحهم المجلس(٦٢).

و ـ إذا اختلف مجلس الشورى ورئيس الدولة على عمل من الناحية الشرعية يرجع فيه لرأي محكمة المظالم(٦٣).

---

(٥٧) عز الدين الخطيب التميمي، «تنظيم الشورى في العصر الحاضر على أساس إسلامي،» في: **الشورى في الإسلام**، ص ١١٩٥.
(٥٨) المصدر نفسه، ص ١١٩٩.
(٥٩) المصدر نفسه، ص ١١٩٩.
(٦٠) المصدر نفسه، ص ١٢٠٠.
(٦١) المصدر نفسه، ص ١٢٠٠.
(٦٢) المصدر نفسه، ص ١٢٠٠.
(٦٣) المصدر نفسه، ص ١٢٠٠.

يتضح من هذا التوجه نحو مؤسسية الشورى من جهة، ونحو تدعيم موقف الجماعة ممثلة بمجلس الشورى المنتخب وإعطائه سلطات تحدّ من فردية الحاكم من جهة أُخرى، بل تجعل ذلك الحاكم خاضعاً لرأي الجماعة ومنفذاً لإرادة الأمة. وفي هذه الأفكار وما سبقها من أفكار محمد أبو فارس التي تؤكد وجوب الشورى على الحاكم وإلزاميتها له ظهور واضح للاهتمام بالجماعة ومؤسسية الشورى وتقليص دور الحاكم الفرد. وعلى أهمية هذه الأفكار وخطورتها، فإنها لم تجد التطبيق الفعلي في العصر الحديث ولم ترتبط بنظام معين في دولة معينة. وتبقى أفكاراً مفيدة لأية دولة تريد أن تطبق الشورى الإسلامية في نظام حكم إسلامي، مع الحاجة إلى وضعها في إطار دستوري متكاملٍ قابلٍ للتطبيق. ولا بد من الإشارة إلى استثناء مهم هنا هو تجربة الجمهورية الإسلامية في إيران، حيث تم التوصل إلى شكل من أشكال التنظيم السياسي الذي يوفق بين الانتخابات النيابية العامة ومفاهيم الشريعة. وهذا ما سوف نتوسع فيه في الفصل السادس عن مفهوم القيادة السياسية عند الشيعة.



الفصل الخامس

نظرية الخلافة في كتابات أهل السنة والنمط القيادي

تمهيـــد

ترد الكتابات حول نظرية الخلافة عند أهل السنة بشكل رئيسي من الفقهاء، وفي كتب الأحكام السلطانية والسياسة الشرعية وما شابهها، بشكل خاص. ولكن هـذا لـم يمنـع الفئات الأخرى كالكتاب والفلاسفة ولمؤرخين من الكتابة في الموضوع نفسه في أطر مختلفة. وقد خصصنا فصولاً أُخرى لعرض مثل هذه الأفكار، كما خصصنا فصلاً لنظرية الشيعة في الإمامة. وهنالك صنف آخر من الكتابات التي يمكن اعتبارها كتابات سياسية تأتي تحت عنوان «الآداب السلطانية» أو سياسات المُلك. وتختص الآداب السلطانية بسياسات الحاكم (السلطان) وعلاقته بالناس من خاصة وعامة، وأشكال التدبير التي يتبعها لضمان استقرار حكمه، أما الأحكام السلطانية فهي أحكام «فقهية» كما يعرضها الفقهاء استناداً إلى الشريعة كما يفهمونها بالاعتماد على النصوص الشرعية من قرآن وسنة وسيرة السلف الصالح. وعلى الرغم من أن الآداب السلطانية ليست من الفقه وتستند إلى شرعيات التاريخ الفارسي والبيزنطي وحقائق الحال الإسلامي في ذلك الوقت، الذي سيطر فيه النظام الملكي الوراثي المعتمد على السلطة والأبهة، فإنها مهمة جداً في فهم طبيعة الحكم ومدى فرديته وذاتيته وتثبيته لصورة الرجل العظيم الذي يجب أن يطاع.

ولأهمية الآداب السلطانية، فقد أفردنا لها فقرة في آخر هذا الفصل واعتبرنا أنها الأقرب لمضمون هذا الفصل واتجاهه، على الرغم من صلتها الوثيقة بالممارسات الفعلية للخلفاء أو السلاطين في التاريخ الفعلي للخلافة (الفصل الثامن).أما بالنسبة إلى كتابات الفقهاء عن الخلافة فهي كثيرة جداً وتمتد لعدة قرون من الحكم الإسلامي،

ولكنها متشابهة في أمور كثيرة. وبشكل عام، كما يوضح عبد العزيز الدوري، «تبدو خطوط النظرية السياسية في القرن الثالث، وتتضح في القرن الرابع والخامس للهجرة. وتبدأ المناقشة حول الإمامة وضرورتها عقلاً وشرعاً، بين من يرى وجوبها شرعاً بالإجماع (أهل السنة مثلاً) أو عقلاً (المعتزلة). وترى قلةٌ عدم وجوب المنصب شرعاً مثل بعض الخوارج (النجدات) وبعض المعتزلة (أبو بكر الأصم). ويرون أن الأمة إذا تواطأت على العدل وتنفيذ الشرع لم تحتج إلى إمام. ثم يأتي الاختلاف حول طريقة نصب الإمام، بين أهل الاختيار، وبين من يرى النص. وبذلك لا تكون الإمامة واجباً للأمة[بل بموجب النص] (الإمامية، الإسماعيلية)»[1]. ومع ملاحظة أننا أفردنا فصلاً خاصاً لكل من الشورى والشيعة والفلاسفة وواقع الخلافة، فإن هذا الفصل يركز على نظريات أهل السنة، وقد اخترنا عينة من ثلاثة فقهاء عاشوا في عصور مختلفة هم: الماوردي والغزالي وابن تيمية، وسوف نشير باقتضاب في فقرة خاصة إلى أسماء أخرى من علماء السنة وبعض الفرق الإسلامية الأخرى.

أولاً: المــاوردي (ت ٤٥٠ هـ/ ١٠٥٨ م.)

يعتبر الإمام أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي (٣٦٤ هـ ـ ٤٥٠هـ) من أوائل الذين طوروا الفكر السياسي والإداري الإسلامي «بطلب من السلطة للدفاع عن شرعية الخلافة العباسية ولإعادة النفوذ والسلطة إليها بكل سبيل في مواجهة البويهيين والسلاجقة»[2]. وله الفضل بشكل خاص في بلورة الفكر المتعلق بالخلافة أو الإمامة، مع العلم أن الكثيرين من الكتاب والمتكلمين والفقهاء تناولوا الموضوع في أحاديثهم ودروسهم وخطبهم، ونقل عن بعضهم مقالات متناثرة تناقش موضوع الخلافة. ولكن الماوردي تناولها تناولاً شمولياً موثقاً يتضمن آراء الكثيرين ممن سبقوه واعترف لهم بالفضل. ويتميز الماوردي بأنه مزج بين العلم والعمل، فقد كان بالإضافة إلى كونه فقيهاً عالماً، قاضياً ورجلاً من أبرز رجال السياسة في الدولة العباسية في عصره.

١ ـ الإمامة واجبة بالإجماع

يبين الماوردي أولاً أن الإمامة (الخلافة) واجبة بالإجماع، فيقول:

«الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا، وعقدها لمن

(١) عبد العزيز الدوري، «الديمقراطية في فلسفة الحكم العربي،» **المستقبل العربي**، السنة ٢، العدد ٩ (أيلول/ سبتمبر ١٩٨٠)، ص ٦٦.
(٢) المصدر نفسه، ص ٦٦.

يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع، وإن شذ عنهم الأصم. واختلف في وجوبها هل وجب بالعقل أو بالشرع، فقالت طائفة وجبت بالعقل لما في طباع العقلاء من التسليم لزعيم يمنعهم من التظالم ويفصل بينهم في التنازع والتخاصم، ولولا الولاة لكانوا فوضى مهملين وهمجاً مضاعين. وقد قال الأفوه الأودي وهو شاعر جاهلي:

لا يصلح الناس فوضى لا سراة لهم ولا سراة إذا جهالهم سادوا

وقالت طائفة أخرى بل وجبت بالشرع دون العقل لأن الإمام يقوم بأمور شرعية، قد كان مجوزاً في العقل أن لا يرد التعبد بها فلم يكن العقل موجباً لها وإنما أوجب العقل أن يمنع كل واحد نفسه من العقلاء عن التظالم والتقاطع ويأخذ بمقتضى العدل في التناصف والتواصل فيتدبر بعقله لا بعقل غيره، ولكن جاء الشرع بتفويض الأمور إلى وليه في الدين قال الله عز وجل ﴿**يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم**﴾[3] ففرض علينا طاعة أولي الأمر فينا وهم الأئمة المتأمّرون علينا. وروى هشام بن عروة عن أبي صالح عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال سيليكم بعدي ولاة فيليكم البَرّ ببرّه ويليكم الفاجر بفجوره فاسمعوا لهم وأطيعوا في كل ما وافق الحق فإن أحسنوا فلكمَ ولهم وإن أسأوا فلكم وعليهم»[4].

فهدف الخلافة هو خلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا، وهي واجبة بالإجماع، بالشرع أو بالعقل، ووجوبها فرض كفاية، فإذا قام بها من هو أهلها سقط فرضها على الكافة. ثم ينتقل الماوردي إلى العملية التي يتم بموجبها اختيار الخليفة/ الإمام فيتحدث أولاً عن أهل الاختيار وأهل الإمامة والجوانب الأخرى كما يلي تفصيله .

٢ ـ أهل الاختيار وأهل الإمامة

يقول الماوردي: «فإذا ثبت وجوب الإمامة ففرضها على الكفاية كالجهاد وطلب العلم فإذا قام بها من هو من أهلها سقط فرضها عن الكافة، وإن لم يقم بها أحد خرج من الناس فريقان: **أحدهما** أهل الاختيار حتى يختاروا إماما للأمة، **والثاني** أهل الإمامة حتى ينتصب أحدهم للإمامة وليس على من عدا هذين الفريقين من الأمة في تأخير الإمامة حرج ولا مأثم. وإذا تميز هذان الفريقان من الأمة في فرض الإمامة وجب أن يعتبر كل فريق منهما بالشروط المعتبرة فيه. فأما أهل الاختيار فالشروط

(٣) **القرآن الكريم**، «سورة النساء،» الآية ٥٩.

(٤) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية** (القاهرة: المطبعة المحمودية التجارية، [د. ت.]).

المعتبرة فيهم ثلاثة: **أحدها** العدالة الجامعة لشروطها، **والثاني** العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتبرة فيها، **والثالث** الرأي والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح وبتدبير المصالح أقوم وأعرف، وليس لمن كان في بلد الإمام على غيره من أهل البلاد فضل مزية تقدم بها عليه وإنما صار من يحضر ببلد الإمام متوالياً لعقد الإمامة عرفاً لا شرعاً لسبوق علمهم بموته ولأن من يصلح للخلافة في الأغلب موجودون في بلده.

وأما أهل الإمامة فالشروط المعتبرة فيهم سبعة: **أحدها** العدالة على شروطها الجامعة، **والثاني** العلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام، **والثالث** سلامة الحواس من السمع والبصر واللسان ليصح معها مباشرة ما يدرك بها، **والرابع** سلامة الأعضاء من نقص يمنع عن استيفاء الحركة وسرعة النهوض، **والخامس** الرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح، **والسادس** الشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية البيضة وجهاد العدو، **والسابع** النسب وهو أن يكون من قريش لورود النص فيه وانعقاد الإجماع عليه، ولا اعتبار بضرار حين شذ فَجَوّزها في جميع الناس لأن أبا بكر الصديق (رضي الله عنه) احتج يوم السقيفة على الأنصار في دفعهم عن الخلافة لما بايعوا سعد ابن عبادة عليها بقول النبي صلى الله عليه وسلم الأئمة من قريش، فأقلعوا عن التفرد بها ورجعوا عن المشاركة فيها حين قالوا: منا أمير ومنكم أمير، تسليماً لروايته وتصديقاً لخبره، ورضوا بقوله نحن الأمراء وأنتم الوزراء. وقال النبي (صلى الله عليه وسلم) قدموا قريشاً ولا تَقدموها وليس مع هذا النص المسلّم شبهة لمنازع فيه ولا قول لمخالف له»[5].

ونلاحظ أن الماوردي يتكلم عن «فروج» أو ظهور فريقين من الناس، أهل الاختيار وأهل الإمامة، ولكنه لا يبين الطريقة أو الكيفية التي «يخرج» بها الفريقان. ومن المعلوم أن أهل الاختيار هم أهل الشورى أو أهل العقد والحل، الذين يفترض أن يمثلوا الاختيار الشعبي أو القبول الشعبي أو الاستعداد للاتباع في ما يتعلق باختيار الإمام، بالإضافة إلى المهام الأخرى التي سوف نناقشها في موضع آخر.

٣ ـ طريقان لانعقاد الإمامة

وبعد الحديث عن أهل الاختيار وأهل الإمامة ينتقل الماوردي إلى الحديث عن الطريقتين (الوجهين) اللتين يتم بهما انعقاد الإمامة، ويناقش الأفكار المتعلقة بعدد أهل الاختيار، فيقول:

«والإمامة تنعقد من وجهين، أحدهما باختيار أهل العقد والحل. والثاني يعهد

(٥) المصدر نفسه، ص ٤.

الإمام من قبل. فأما انعقادها باختيار أهل الحل والعقد فقد اختلف العلماء في عدد من تنعقد به الإمامة منهم على مذاهب شتى. فقالت طائفة لا تنعقد إلا بجمهور أهل العقد والحل من كل بلد ليكون الرضاء به عاماً والتسليم لإمامته إجماعاً وهذا مذهب مدفوع ببيعه أبي بكر رضي الله عنه على الخلافة باختيار من حضرها ولم ينتظر ببيعته قدوم غائب عنها. وقالت طائفة أخرى أقل من تنعقد به منهم الإمامة خمسة يجتمعون على عقدها أو يعقدها أحدهم برضا الأربعة استدلالاً بأمرين أحدهما أن بيعة أبي بكر (رضي الله عنه) انعقدت بخمسة اجتمعوا عليها ثم تابعهم الناس فيها وهم: عمر بن الخطاب وأبو عبيدة بن الجراح وأسيد بن حضير وبشر بن سعد وسالم مولى أبي حذيفة (رضي الله عنهم). والثاني أن عمر (رضي الله عنه) جعل الشورى في ستة ليعقد لأحدهم برضى الخمسة وهذا بقول أكثر الفقهاء والمتكلمين من أهل البصرة. وقال آخرون من علماء الكوفة تنعقد بثلاثة يتولاها أحدهم برضا الاثنين ليكونوا حاكماً وشاهدين كما يصح عقد النكاح بولي وشاهدين. وقالت طائفة أخرى تنعقد بواحد لأن العباس قال لعلي رضوان الله عليهما أمدد يدك أبايعك فيقول الناس عم رسول الله (صلى الله عليه وسلم) بايع ابن عمه فلا يختلف عليك اثنان ولأنه حكم، وحكم واحد نافذ».

«فإذا اجتمع أهل العقد والحل للاختيار تصفحوا أحوال الأهل الإمامة الموجودة فيهم شروطها فقدموا للبيعة منهم أكثرهم فضلاً وأكملهم شروطاً ومن يسرع الناس إلى طاعته ولا يتوقفون عن بيعته. فإذا تعين لهم من بين الجماعة من أدّاهم الاجتهاد إلى اختياره عرضوها عليه، فإن أجاب إليها بايعوه عليها وانعقدت ببيعتهم له الإمامة فلزم كافة الأمة الدخول في بيعته والانقياد لطاعته، وإن امتنع من الإمامة ولم يجب إليها لم يجبر عليها لأنها عقد مراضاة واختيار لا يدخله إكراه ولا إجبار وعدل عنه إلى من سواه من مستحقيها»[٦].

«وأما انعقاد الإمامة بعهد من قبله فهو مما انعقد الإجماع على جوازه ووقع الاتفاق على صحته لأمرين عمل المسلمون بهما ولم يتناكروهما. أحدهما أن أبا بكر (رضي الله عنه) عهد بها إلى عمر (رضي الله عنه) فأثبت المسلمون إمامته بعهده. والثاني أن عمر (رضي الله عنه) عهد بها إلى أهل الشورى فقبلت الجماعة دخولهم فيها وهم أعيان العصر اعتقاداً لصحة العهد بها وخرج باقي الصحابة منها. وقال علي للعباس (رضي الله عنهما) حين عاتبه على الدخول في الشورى: كان أمراً عظيماً من أمور الإسلام لم أر لنفسي الخروج منه، فصار العهد بها إجماعاً في انعقاد الإمامة، فإذا أراد الإمام أن يعهد بها فعليه أن يجهد رأيه في الأحق بها والأقوم بشروطها فإذا تعين له الاجتهاد في واحد نظر فيه فإن لم يكن ولداً ولا

(٦) المصدر نفسه، ص ٤ ـ ٥.

والداً جاز أن ينفرد بعقد البيعة له وبتفويض العهد إليه وإن لم يستشر فيه أحداً من أهل الاختيار، لكن اختلفوا هل يكون ظهور الرضا منهم شرطاً في انعقاد بيعته أولاً، فذهب بعض علماء أهل البصرة إلى أن رضى أهل الاختيار لبيعته شرط في تلزيمها للأمة لأنها حق يتعلق بهم فلم تلزمهم إلا برضا أهل الاختيار. والصحيح أن بيعته منعقدة وأن الرضا بها غير معتبر لأن بيعة عمر رضي الله عنه لم تتوقف على رضا الصحابة ولأن الإمام أحق بها فكان اختياره فيها أمضى وقوله فيها أنفذ»[٧].

وكما هو واضح فإن الماوردي يجيز للخليفة أن يعهد بالخلافة بعده لشخص آخر ويناقش مبررات هذا الجواز بتولية أبي بكر لعمر، وتعيين عمر لعدد محدود من أهل الإمامة يتم اختيار الخليفة من بينهم. ولا يميز الماوردي بين هذين التعيينين اللذين لا توجد فيهما علاقة قرابة من جهة، وتعيين الخليفة لابنه أو أخيه أو أحد أفراد عائلته، حيث يوجد عنصر الوراثة والمصالح الذاتية، من جهة أخرى. ثم ينتقل الماوردي بعد ذلك ليحدد مهام الخليفة أو واجباته.

٤ـ وظائف الإمام (الخليفة)

يقول: «والذي يلزمه من الأمور العامة عشرة أشياء.أحدها حفظ الدين على أصوله المستقرة وما أجمع عليه سلف الأمة، فإن نجم مبتدع أو زاغ ذو شبهة عنه أوضح له الحجة وبين له الصواب وأخذه بما يلزمه من الحقوق والحدود ليكون الدين محروساً من خلل والأمة ممنوعة من زلل. الثاني تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين وقطع الخصام بين المتنازعين حتى تعم النصَفة فلا يتعدى ظالم ولا يضعف مظلوم. الثالث حماية البيضة والذب عن الحريم ليتصرف الناس في المعايش وينتشروا في الأسفار آمنين عن تغرير بنفس أو مال. والرابع إقامة الحدود لتصان محارم الله تعالى عن الانتهاك وتحفظ حقوق عباده من إتلاف واستهلاك. والخامس تحصين الثغور بالعدة المانعة والقوة الدفاعة حتى لا تظهر الأعداء بغرة ينتهكون فيها محرماً آو يسفكون فيها لمسلم أو معاهد دماً. والسادس جهاد من عاند الإسلام بعد الدعوة حتى يسلم أو يدخلَ في الذمة ليقام بحق الله تعالى في إظهاره على الدين كله. والسابع جباية الفيء والصدقات على ما أوجبه الشرع نصاً واجتهاداً من غير جور ولا عسف. والثامن تقدير العطايا وما يستحق في بيت المال من غير سرف ولا تقدير ودفعه في وقته ولا تقديم فيه ولا تأخير. التاسع استكفاء الأمناء وتقليد النصحاء في ما يفوضه إليهم من الأعمال ويكله إليهم من الأموال لتكون الأعمال بالأكفاء مضبوطة والأموال بالأمناء

(٧) المصدر نفسه، ص ٨

محفوظة. العاشر أن يباشر بنفسه مشارفة الأمور وتصفح الأحوال لينهض بسياسة الأمة وحراسة الملة ولا يعوّل على التفويض تشاغلاً بلذة أو عبادة فقد يخون الأمين ويغش الناصح، وقد قال الله تعالى **﴿يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله﴾**[٨].

إذا قارنا بين حديث الماوردي عن أهل الاختيار (أهل العقد والحل) وحديثه عن الإمام (الخليفة) نرى أنه لا يتحدث إطلاقاً عن وظائف أو مهام أهل الاختيار عدا عن اختيار الخليفة (مثلاً: مراقبة الخليفة بعد اختياره، الموافقة على بعض القرارات الخطيرة.. الخ.)، بينما يعطي الإمام عشرة وظائف تمثل معظم وظائف «الدولة» أو الحكم في مفهومنا المعاصر للسلطات الثلاث، مع استثناء مهم بخصوص الاجتهاد أو استنباط الأحكام الشرعية، فالماوردي لا يذكر هذه الوظيفة من وظائف الإمام، لأنها من مهام الفقهاء أو المجتهدين، علماً بأن صفة العلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام هي من صفات أهل الإمامة أي من صفات أي شخص يختار كإمام. وسوف نناقش مضامين هذه المفارقة في موضعها المناسب.

٥ ـ الإمام والأمة

بعد ذلك ينتقل الماوردي إلى العلاقة بين الإمام والأمة، ولا يتناول موضوع الشورى في بسط نظريته في الإمامة، بل يتحدث عن واجب الأمة تجاهه وعن فقدانه الأهلية. فإذا قام الإمام بالأمور أو المهام العشرة فقد أدى حق الله تعالى في ما لهم وعليهم ووجب عليهم حقّان: الطاعة والنصرة، ما لم «يتغير حاله»، أي ما لم يحدث أمر يفقده حق الطاعة ويخرج به عن الإمامة. «والذي يتغير به حاله فيخرج به عن الإمامة شيئان أحدهما جرح في عدالته والثاني نقص في بدنه. وأما الجرح في عدالته وهو الفسق، فهو على ضربين، أحدهما ما تابع فيه الشهوة والثاني ما تعلق فيه بشبهة. وأما ما طرأ على بدنه من نقص فينقسم ثلاثة أقسام. أحدهما نقص الحواس والثاني نقص الأعضاء والثالث نقص التصرف...».

ويشير الماوردي إلى أن ضروب أو أنواع الحالات التي يذكرها ليست متساوية، فبعضها متفق عليه وبعضها مختلف عليه من حيث فقدان الإمامة، وهو يخصص لذلك عدة صفحات لبيان التفاصيل المتعلقة بتلك الحالات، مما لا مجال لذكره هنا، باستثناء ما يذكره من نقص التصرف، فيقول: «وأما نقص التصرف فضربان حَجْر وقهر. فأما الحجر فهو أن يستولي عليه من أعوانه من يستبد بتنفيذ الأمور من غير تظاهر بمعصية

(٨) القرآن الكريم، «سورة ص،» الآية ٢٦.

ولا مجاهرة بمشاقة فلا يمنع ذلك من إمامته ولا يقدح في صحة ولايته ولكن ينظر في أفعال من استولى على أموره، فإن كانت جارية على أحكام الدين ومقتضى العدل جاز إقراره عليها تنفيذاً لها وإمضاءً لأحكامها لئلا يقف من الأمور الدينية ما يعود بفساد على الأمة. وإن كانت أفعاله خارجة عن حكم الدين ومقتضى العدل لم يجز إقراره عليها ولزمه أن ينتصر من يقبض يده ويزيل تغلبه. وأما القهر فهو أن يصير مأسوراً في يد عدو قاهر لا يقدر على الخلاص منه فيمنع ذلك عن عقد الإمامة له لعجزه عن النظر في أمور المسلمين، سواء كان العدو مشرِكاً أو مسلماً باغياً، وللأمة اختيار من عداه من ذوي القدرة...»[٩].

يتضح من النص السابق أن الماوردي يقر شكلاً من أشكال الحجر على الإمام إذا استبد به أحد أعوانه شريطة أن تكون قرارات «المستولي» جارية على أحكام الدين ومقتضى العدل. أما الأسر بيد عدو قاهر لا يقدر على الخلاص منه، فيمنع عن عقد الإمامة. وإن الإقرار بالاستيلاء يعكس واقعية الخلافة في النظرية والممارسة في ذلك الوقت، حيث أصبح الخليفة مجرد رمز، والسلطة الحقيقية بيد أمير الأمراء.

أما بالنسبة إلى إمكانية وجود إمامين في وقت واحد، فإن الماوردي يرى أنه «إذا عقدت الإمامة لإمامين في بلدين لم تنعقد إمامتهما لأنه لا يجوز أن يكون للأمة إمامان في وقت واحد، وإن شذ قوم فجوّزوه، واختلف الفقهاء في الإمام منهما...»[١٠]. ويعرض الماوردي للآراء المختلفة إزاء هذا الموضوع، مما لا داعي للتفصيل فيه هنا، وبالإضافة إلى كل ما سبق، من الجدير بالذكر الإشارة إلى أن الماوردي قد أكد على أهمية أن العلاقة بين الإمام والأمة هي علاقة تعاقدية، وأن البيعة التي تعني الموافقة والقبول من قبل الأمة للإمام، هي أساس الإمامة ولا تجوز إلا بها. وهذا أساس جوهري متفق عليه في نظرية الخلافة عند السنّة.

أما من الناحية الواقعية، فلنأخذ تعليق المؤرخ عبد العزيز الدوري على نظرية الماوردي، وتعليقاته في نظرنا تنطبق على نظريات الخلافة عموماً: «ويلاحظ الماوردي التسلط على الحكم من قبل البويهيين، وأثره في نقص التصرف، أو فقدان الخلافة لسلطاتها الفعلية ويسمّي ذلك «الحجر». وهو في حرصه على الشرعية يحاول التسوية ويرى أن المستبد، إذا كانت أفعاله جارية على أحكام الشرع ومقتضى العدل، وإذا لم يتظاهر بمعصية، جاز إقراره. وإذا كان الأمر عكس ذلك، فالماوردي يطلب من الخليفة «أن يستنفر من يزيل تغلبه» [أي يستنجد بمستبد أقوى من الأول]، وبهذا

(٩) الماوردي، المصدر نفسه، ص ١٨.
(١٠) المصدر نفسه، ص ٧.

يقدم تسوية خطيرة. . . فالخليفة يقر سلطة الأمير، والأمير يعترف بالخليفة ويعد بتطبيق الشرع وبذلك يجعل سلطته مشروعة. وهذه هي إمارة الاستيلاء، «فيكون الأمير مستبداً بالسياسة والتدبير، والخليفة ـ بإذنه ـ منفذاً لأحكام الدين»، ويبرر ذلك «بالضرورة وبالخوف من انتشار الفوضى»[(١١)]. ويتابع الدوري تحليله فيقول: «وهكذا يحاول الماوردي أن يجد سبيلاً يوفق بين الشرعية وبين حالات التسلط على الخلافة وفقدانها مهام أساسية في الإدارة والحكم. وهو اتجاه تابعه من جاء بعده، إلى حد ألغى محتوى الخلافة وأبقى لها هيكلاً شكلياً يتناقض بصورة حادة مع السلطات الشاملة للخلافة كما يعرضها في نظريته»[(١٢)].

ثانياً: الإمـام الغزالـي (ت ٥٠٥ هـ/ ١١١١ م.)

إن الشرح الذي قدمه الماوردي عن الإمامة يمثل الاتجاه السائد في فكر فقهاء السنة، ولا شك في أن هنالك اتفاقاً على معظم ما قدمه الماوردي مع وجود بعض الاختلافات الفرعية هنا وهناك. فالإمام الغزالي (٤٥٠ ـ ٥٠٥؛ ١٠٥٨ ـ ١١١١م.) يعتبر أن «النظر في الإمامة ليس من المهمات، وليس أيضاً من المعقولات فيها من الفقهيات. ثم إنها مثار للتعصبات. والمُعرض عن الخوض فيها أسلم من الخائض، بل وإن أصاب، فكيف إذا أخطأ! ولكن إذا جرى الرسم باختتام المعتقدات به، أردنا أن نسلك المنهج المعتاد، فإن القلوب عن المنهج المخالف للمألوف شديدة النفار. ولكنا نوجز القول فيه، ونقول النظر فيه يدور على ثلاثة أطراف. الطرف **الأول** في بيان وجوب نصب الإمام. . والطرف **الثاني** في بيان من يتعين من سائر الخلق لأن يُنصّب إماماً. والطرف **الثالث** في شرح عقيدة أهل السنة في الصحابة والخلفاء الراشدين رضي الله عنهم»[(١٣)].

١ ـ وجوب نصب الإمام

من حيث بيان وجوب نصب الإمام يذهب الغزالي مذهب الذين يعتبرون أن نصب الإمام واجب شرعاً مستنداً إلى إجماع الأمة وما حدث بعد وفاة الرسول (ﷺ). فجوهر الإسلام أنه شريعة الدنيا والآخرة، فالدين والسلطان توأمان، فالدين أُسٌّ والسلطان حارس وما لا أسَّ له فمهدوم، وما لا حارسَّ له فضائع، وإن أحوال

---

(١١) الدوري، «الديمقراطية في فلسفة الحكم العربي،» ص ٦٨.

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٨١.

(١٣) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **كتاب الاقتصاد في الاعتقاد**، تحقيق مصطفى القباني الدمشقي (القاهرة: المطبعة الأدبية، [د. ت.])، ص ١٠٥ ـ ١٠٨.

الدنيا والأمن على الأنفس والأموال لا تنتظم إلاّ بسلطان مطاع. «فبان أن السلطان ضروري في نظام الدنيا، ونظام الدنيا ضروري في نظام الدين، ونظام الدين ضروري في الفوز بسعادة الآخرة، وهو مقصود الأنبياء قطعاً. فكان وجوب نصب الإمام من ضروريات الشرع الذي لا سبيل إلى تركه. فاعلم ذلك!»[١٤] .

٢ ـ شروط الإمام

وفي حديثه عن «بيان من يتعين من سائر الخلق لأن ينصب إماماً»، أي الصفات والشروط المسبقة للإمام، يقول الغزالي: «ليس يخفى أن التنصيص على واحد نجعله إماماً بالتشهي غير ممكن. فلا بد له من تميّزُ بخاصية يفارق سائر الخلق بها، فتلك خاصية في نفسه، وخاصية من جهة غيره. أما من نفسه، فأن يكون أهلاً لتدبير الخلق وحملهم على مراشدهم، وذلك بالكفاية والعلم والورع، وبالجملة، خصائص القضاة تشترط فيه، مع زيادة نسب قريش. . . حيث قال النبي (ﷺ) «الأئمة من قريش» فهذا تميزه عن سائر الخلق [فأما خاصيته من جهة غيره]، فليس ذلك إلاّ التولية أو التفويض من غير. . . وذلك لا يصدر إلا من أحد ثلاثة: إما التنصيص من جهة النبي (ﷺ)، وإما التنصيص من جهة إمام العصر، بأن يُعين لولاية العهد شخصاً معيناً من أولاده أو من سائر قريش، وإما التفويض من رجل ذي شوكة يقتضي انقياده وتفويضه متابعة الآخرين ومبادرتهم إلى المبايعة»[١٥].

أي إن الغزالي يشترط في الشخص الذي سوف يصبح إماماً للمسلمين «التميز» بخاصيتين يفارق سائر الخلق بهما، **الأولى** خاصة في نفسه هي أن يكون أهلاً لتدبير الخلق وحملهم على مراشدهم، **والثانية** هي التولية من غيره. فأما كونه أهلاً لتدبير الخلق وحملهم على مراشدهم فتعتمد على ثلاث صفات يشترك فيها الإمام مع القضاة، هي الكفاية والعلم والورع، وصفة رابعة هي النسب القرشي. وأما التولية من غيره، فهي تتم من جهة النبي (ﷺ) أو من جهة إمام العصر، أو من صاحب الشوكة. وقبل أن نحلل صفات الإمام عند الغزالي نود أن نبين أن الغزالي، كالماوردي، اعتبر أن تولية الإمام الحالي (إمام العصر) هي أحد أشكال تنصيب الإمام، وأضاف إلى ذلك تولية صاحب الشوكة، وهي درجة عليا من الواقعية التي اتّصف بها عصر الإمام الغزالي، حيث كان أمير الأمراء (العسكري القوي)، يعين الخليفة (الإمام) ويتحكم فيه.

---

(١٤) المصدر نفسه، ص ١٠٥ ـ ١٠٦.

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٠٦.

أما بالنسبة إلى الصفات الشخصية الأربع للإمام: الكفاية والعلم والورع والنسب القرشي، فإن الغزالي لا يقف عندها، بل يناقش صفات الإمام التي يذكرها الفقهاء، فيوافق على بعضها ويعترض على البعض الآخِر ويناقشه. ويذكر أن العلماء حصروا صفات الإمامة في عشر صفات ست منها خلقية وأربع مكتسبة. فأما **الصفات الخلقية** فهي: البلوغ والعقل، والحرية (ليس عبداً)، والذكورة والنسب القرشي وسلامة الحواس. وأما **الصفات المكتسبة** فهي النجدة والكفاية والعلم والورع. ويبدو أنه يقر هذه الصفات جميعها باستثناء «العلم المؤدي إلى الاجتهاد». فهو من حيث المبدأ يرى أنه لم يرد نص على أية صفة من صفات الإمام إلاّ النسب القرشي، أما باقي الصفات فإنما أُخذت من الضرورة. لذلك، ومن حيث الضرورة، وفي غياب النص، فإن صفة العلم المؤدي إلى الاجتهاد أو الفتوى في علوم الشرع ليست من الصفات الضرورية للإمام[١٦].

٣ ـ الشورى عند الغزالي

وكسائر الفقهاء المسلمين، يولي الغزالي الشورى بعض اهتمامه بصفتها ركناً أساسياً من أركان الحكم في الإسلام، ولكنه لا يعطيها دوراً كبيراً في عملية الحكم. وهو يعالج فكرة الشورى من خلال شرحه مفهوم الكفاية التي هي إحدى صفات الإمام كما ذكر سابقاً. فالكفاية عنده تقوم على ركنين هما الفكر والتدبير، ثم الاستضاءة واستطلاع الرأي عن طريق المشورة. وعندما يعالج ركن الاستضاءة واستطلاع الرأي (المشورة)، فإنه يعالجه برفق يراعي واقعية ما يجري حوله ولا يناقش في ما إذا كانت الشورى واجبة أم مندوبة، وفي ما إذا كانت نتيجة الاستشارة ـ إن حدثت ـ ملزمة أو غير ملزمة للإمام، حيث يقول: «الركن الثاني، وهو الاستضاءة بخاطر ذوي البصائر واستطلاع رأي أولي التجارب على طريق المشاورة، وهي الخصلة التي أمر الله بها نبيّه إذ قال: ﴿**وشاورهم في الأمر**﴾[١٧]. وشرط هذا الركن أن يكون المستشير مميزاً بين المراتب، عارفاً للمناصب، معوّلاً على رأي من يوثق بدهائه وكفايته ومضائه وصرامته وشفقته وديانته، وهذا هو الركن الأعظم في تدبير الأمور، فإن الاستبداد بالرأي ـ وإن كان من ذوي البصائر ـ مذموم ومحذور»[١٨]. فمن الواضح إذاً أن الشورى عند الغزالي هي مجرد جزء من تدبير أمور الإمام، أي جزء من مهامه

(١٦) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **فضائح الباطنية**، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٤)، ص ١٨٠ ـ ٨٨١.

(١٧) **القرآن الكريم**، «سورة آل عمران،» الآية ١٥٩.

(١٨) الغزالي، المصدر نفسه، ص ١٨٥ ـ ١٨٧.

في إدارة الأمور وليست صفة مؤسسية من صفات الحكم.

وفي ختام هذا الحديث عن الغزالي ننهي ببعض الملاحظات لعبد العزيز الدوري حول واقعية نظرية الخلافة كما وردت عند الغزالي. «وكان في واقعية الماوردي وشرعية الخلافة تمهيداً لرأي الغزالي. وبينما اتجه الماوردي إلى التأكيد على تقوية سلطات الخليفة ومزاياه في وجه البويهيين وإلى تفضيل العهد (للسلطان)، لاحظ الغزالي القوة القاهرة للسلاجقة . . . والإمامة (عند الغزالي) لها هدف وحدة الأمة، وهذا يفترض وجود قوة فعالة (شوكة) تسنده، وبيعة الإمام من قبل ذي شوكة تجلب ولاء أكثر الناس الذين يهم رأيهم في فترة ما . . . والغزالي لذلك يرضى باختيار الإمام من واحد إن كان ذا شوكة مطاعاً . . . ويبين الغزالي أن هذا الاختيار لا يتحقق بحيلة بشرية بل هي نعمة يتفضل الله بها على من يشاء. فظاهره اختيار بشري، ولكنه في الحق (رزق) يضفيه الله وهو (لطف) منه. والغزالي يقرر بعد ذلك أن هذا ليس مسامحة عن الاختيار، ولكن الضرورات تبيح المحظورات. وهو في ذلك يخشى الفتنة . . . وهذا الخوف من الفتنة له أثره في تحديد صلات الخلافة بالسلطنة. فالقوة الفعلية في مناطق مختلفة للسلاطين والملوك. ولا يمكن منازعتها أو محاولة القضاء عليها لأن ذلك يورث الفتنة والاضطراب. وبالاعتراف بسيادة الخليفة من قبل السلطان (التفويض)، وبإقرار السلطة من قبل الخليفة تأتي التسوية التي لا تبقي للخليفة سلطة. والغزالي لذلك حريص على نصح السلاطين وعلى التأكيد على العدل وعلى ضرورة الاستماع إلى العلماء الصالحين. فالله اختار الملوك لصلاح معايش الناس، ولذا تجب طاعتهم، ولا تجوز معصيتهم»[١٩].

ثالثاً: ابن تيميـة (ت ٧٢٨ هـ/ ١٣٢٨ م.)

١ ـ الواقعية السياسية وإصلاح الحكومة

إن الواقعية السياسية التي جعلت كتابات الفقهاء حول الإمامة قريبة من الواقع السياسي في المجتمع، كإقرار تعيين إمام العصر لخليفته أو التولية من قبل ذي الشوكة، اتخذت شكلاً آخر عند الإمام تقي الدين ابن تيمية (٦٦١ ـ ٧٢٨ هـ؛ ١٢٦٣ ـ ١٣٢٨م). فبينما نهج الفقهاء الآخرون على مناقشة في ما إذا كانت الخلافة واجبة شرعاً أو عقلاً، وصفات الإمام وكيفية تعيينه أو وصوله إلى الخلافة، فإن ابن تيمية لم يناقش كل هذه الأمور، واعتبر وجود الخلافة أو الإمامة أمراً مسلماً به ولم

(١٩) الدوري، «الديمقراطية في فلسفة الحكم العربي،» ص ٦٩ ـ ٧٠.

يهتم بصفات الخليفة ولم يناقشها، ولم يتبع نهج الماوردي أو الغزالي في هذه التفاصيل ولكنه شدّد على وجوب اتخاذ الإمارة، حيث يقول: «يجب أن يعرف أن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين، بل لا قيام للدين إلا بها، فإن بني آدم لا تتم مصلحتهم إلا بالاجتماع لحاجة بعضهم إلى بعض، ولا بد لهم عند الاجتماع من رأس حتى قال النبي (ﷺ): «إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمِّروا أحدهم»، ولأن الله تعالى أوجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا يتم ذلك إلا بقوة وإمارة. وكذلك سائر ما أوجبه من الجهاد والعدل وإقامة الحج والجمع والأعياد ونصر المظلوم وإقامة الحدود لا تتم إلا بالقوة والإمارة. فالواجب اتخاذ الإمارة ديناً وقربة يتقرب بها إلى الله، فإن التقرب إليه فيها بطاعته وطاعة رسوله من أفضل القربات، وإنما يَفْسد فيها حال أكثر الناس لابتغاء الرئاسة أو المال بها»[٢٠].

ويرى ابن تيمية أن أولي الأمر صنفان: «الأمراء والعلماء، وهم الذين إذا صلحوا صلح الناس، فعلى كل منهما أن يتحرى ما يقوله ويفعله طاعة لله ورسوله واتباع كتاب الله»[٢١].

يكتفي ابن تيمية بهذا العرض لمفهوم الإمامة أو الولاية أو الإمارة، ولا يناقش في ما إذا كانت واجبة شرعاً أو عقلاً، كما لا يناقش شروط الإمام وصفاته ووظائفه كما أسلفنا واعتبر أن الأهم من ذلك هو إصلاح الحكومة، بغضّ النظر عن طريقة وصولها إلى الحكم، وإصلاح المجتمع، الذي هو محور اهتمام ابن تيمية، بحسب مقتضيات الشرع. ففي بداية رسالته: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، يبين ابن تيمية موضوع رسالته فيقول: «أما بعد، فهذه رسالة مختصرة فيها جوامع من السياسة الإلهية والإنابة النبوية، لا يستغني عنها الراعي والرعية، اقتضاها من أوجب الله نصحه من ولاة الأمور، كما قال النبي (ﷺ)، في ما ثبت عنه من غير وجه: «إن الله يرضى لكم ثلاثة: أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئاً، وأن تعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا، وأن تُناصحوا من ولاه الله أمركم»»[٢٢].

٢ ـ الحكم أمانة من الأمانات

وابن تيمية يعتبر أن الحكم هو شكل من أشكال الأمانات، إن لم يكن أهمها،

---

(٢٠) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، مراجعة وتحقيق علي سامي النشار وأحمد زكي عطية، ط ٢ (القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٥١)، ص ١٧٢ ـ ١٧٤.

(٢١) المصدر نفسه، ص ١٧٠.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ١.

وهذا مستند إلى آية الأمر في كتاب الله، وهي قوله تعالى: **﴿إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل إن الله نِعَمَّا يعظكم به إن الله كان سميعاً بصيرا. يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خيرٌ وأحسن تأويلا﴾**(٢٣).

وبإظهار هاتين الآيتين، يحاول ابن تيمية أن يضع العلاقة بين الحاكم والمحكوم في إطارها الإسلامي الصحيح، ومؤدى ذلك أن الحكم أمانة، وأن الله يأمر بأداء الأمانات إلى أهلها والعدل في الحكم، وهذا يقتضي حق الطاعة، والعودة إلى الله والرسول في حال التنازع، والطاعة مقرونة بعدم الأمر بمعصية. فإذا أمر الحكام بمعصية فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق. «وإذا كانت الآية قد أوجبت أداء الأمانات إلى أهلها، والحكم بالعدل، فهذان جماع السياسة العادلة، والولاية الصالحة»(٢٤).

ويتوسع ابن تيمية في بيان تفاصيل مفهوم أداء الأمانات في إدارة شؤون الدولة، فيشدّد على استعمال أو تولية الأصلح في جميع مستويات الوظائف، من دون استثناء، وضرورة استبعاد من يطلب الولاية ومن تكون له قرابة أو مصلحة مع صاحب الولاية (متخذ القرار). والآيات والأحاديث التي يستدل بها ابن تيمية تصلح ميثاقاً لأخلاقيات الإدارة في كل عصر، منها:

ـ الحديث النبوي، قال النبي(ﷺ): «مَن ولي مِن أمر المسلمين شيئاً، فولى رجلاً وهو يجد من هو أصلح للمسلمين منه، فقد خان الله ورسوله»(٢٥).

ـ من أقوال عمر بن الخطاب (رضي الله عنه): «من ولي من أمر المسلمين شيئاً فولى رجلاً **لمودة أو قرابة بينهما**، فقد خان الله ورسوله والمسلمين»(٢٦).

ـ الحديث النبوي، في الصحيحين عن النبي (ﷺ): «أن قوماً دخلوا عليه فسألوه ولاية؛ فقال: «إنّا لا نولي أمرنا هذا مَن طلبه»». وقال لعبد الرحمن بن سَمُرة: «يا عبد الرحمن، لا تسأل الإمارة، فإنك إن أُعطيتها من غير مسألة أُعنت عليها؛ وإن أُعطيتها عن مسألة وُكلت إليها»(٢٧).

---

(٢٣) الاقتباس من: المصدر نفسه، ص ٢، و**القرآن الكريم**، «سورة النساء،» الآيتان ٥٨ ـ ٥٩.
(٢٤) ابن تيمية الحراني، المصدر نفسه، ص ٣.
(٢٥) المصدر نفسه، ص ٤.
(٢٦) المصدر نفسه، ص ٥.
(٢٧) المصدر نفسه، ص ٦.

ـ الآية الكريمة: ﴿**يا أيها الذين آمنوا لا تخونوا الله والرسول وتخونوا أماناتكم وأنتم تعلمون. واعلموا أنما أموالكم وأولادكم فتنة وأن الله عنده أجرٌ عظيم**﴾[٢٨].

ـ قول الرسول (ﷺ) لأبي ذر الغفاري (رضي الله عنه) في الإمارة: «إنها أمانة، وإنها يوم القيامة خزي وندامة، إلا من أخذها بحقها، وأدى الذي عليه فيها»[٢٩].

ـ الحديث النبوي، عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي (ﷺ) قال: «إذا ضيعت الأمانة، انتظر الساعة. قيل يا رسول الله: وما إضاعتها؟ قال: إذا وُسِّد الأمر إلى غير أهله فانتظر الساعة»[٣٠].

ـ الحديث النبوي، قال (ﷺ): «ما من راع يسترعيه الله رعية، يموت يوم يموت، وهو غاشّ لها، إلا حرَّم الله عليه رائحة الجنة»[٣١].

ـ قول رسول الله (ﷺ): «أهل الجنة ثلاثة: سلطان مقسط ورجل رحيم القلب بكل ذي قربى ومسلم، ورجل عفيف متصدق»[٣٢].

٣ ـ الحاكم أجير (فكرة العقد)

«ودخل أبو مسلم الخولاني على معاوية بن أبي سفيان، فقال: السلام عليك أيها الأجير؛ فقالوا: قل السلام عليك أيها الأمير؛ فقال: السلام عليك أيها الأجير؛ فقالوا: قل أيها الأمير. فقال: السلام عليك أيها الأجير. فقالوا: قل الأمير. فقال معاوية: دعوا أبا مسلم فإنه أعلم بما يقول. فقال: إنما أنت أجير أستأجرك ربُّ هذه الغنم لرعايتها؛ فإن أنت هَنَأْت جرباها (وضعت القطران للعلاج)، وداويت مرضاها، وحبست أُولاها على أُخراها، وفّاك سيدها أجرك؛ وإن أنت لم تهنأ جرباها ولم تداوِ مرضاها، ولم تحبس أُولاها على أُخراها عاقبك سيدها»[٣٣].

ففي هذه الحادثة يظهر ابن تيمية حقيقة أن الإمام هو مؤجَّر (أجير) لخدمة الأمة. وأنه سوف يحاسب على عمله من رب العباد. وقبل ذلك شدّد على أن الولاية بجميع أشكالها أمانة، وأن تضييع الأمانة هو أن يوسد الأمر إلى غير أهله، وأن الراعي الذي

(٢٨) **القرآن الكريم**، «سورة الأنفال،» الآيتان ٢٧ ـ ٢٨.
(٢٩) ابن تيمية الحراني، المصدر نفسه، ص ٩.
(٣٠) المصدر نفسه، ص ٩.
(٣١) المصدر نفسه، ص ١٠.
(٣٢) المصدر نفسه، ص ٢٣.
(٣٣) المصدر نفسه، ص ١٠.

يموت وهو غاشٍ لرعيته يحرم من رائحة الجنة. وهو بذلك يؤكد أن المحاسبة هي في الآخرة وليست في الدنيا .

٤ ـ الشورى عند ابن تيمية

وتحظى الشورى بعناية خاصة من ابن تيمية فهو يقول: «لاغنى لولي الأمر عن المشاورة، فإن الله تعالى أمر بها نبيه صلى الله عليه وسلم. فقال تعالى: **﴿فاعفُ عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين﴾**[٣٤]. وقد روي عن أبي هريرة رضي الله عنه قوله: «لم يكن أحدٌ أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله صلى الله عليه وسلم»[٣٥].

ويتابع ابن تيمية فيقول: «وقد قيل: إن الله أمر بها ـ الشورى ـ نبيّه لتأليف قلوب أصحابه، وليقتدي به من بعده، وليستخرج منهم الرأي في ما لم ينزل فيه وحي من أمر الحروب والأمور الجزئية وغير ذلك، فغيره صلى الله عليه وسلم أولى بالمشورة، وقد أثنى الله على المؤمنين بذلك في قوله: **﴿وما عند الله خير وأبقى للذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون. والذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش وإذا ما غضبوا هم يغفرون. والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون﴾**[٣٦].

أما بالنسبة إلى إلزامية الشورى، فيبين ابن تيمية أن في ذلك حالتين: «وإذا استشارهم، فإن بين له بعضهم ما يجب اتباعه من كتاب الله أو سنة رسوله أو إجماع المسلمين فعليه اتباع ذلك، ولا طاعة لأحد في خلاف ذلك وإن كان عظيماً في الدين والدنيا، وإن كان أمراً تنازع فيه المسلمون، فينبغي أن يستخرج من كل منهم رأيه ووجه رأيه، فأي الآراء كان أشبه بكتاب الله وسنة رسوله عمل به[٣٧]، كما قال تعالى: **﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خيرٌ وأحسن تأويلا﴾**.

من اللافت للنظر أن ابن تيمية لا يتحدث هنا عن «أهل الشورى» أو «أهل العقد والحل» كما يتحدث بعض الفقهاء الآخرين، ولكنه إذ يقر بضرورة الشورى، لا يبين شكلها المؤسسي، بل يكتفي بالقول: «وإذا استشارهم». ويتضح من السياق

(٣٤) المصدر نفسه، ص ١٦٩، و**القرآن الكريم**، «سورة آل عمران،» الآية ١٥٩.
(٣٥) ابن تيمية الحراني، المصدر نفسه، ص ١٦٩.
(٣٦) المصدر نفسه، ص ١٦٩، و**القرآن الكريم**، «سورة الشورى،» الآيات ٣٦ ـ ٣٨.
(٣٧) ابن تيمية الحراني، المصدر نفسه، ص ١٧٠.

أنه يقصد الفئة التي تكون حول الإمام مثلما كان الصحابة حول النبي (ﷺ). ومع ذلك فإنه من الواضح أن الإمام ابن تيمية يلزم الإمام باتباع المشورة عندما يكون حكم الله واضحاً، وفي ما عدا ذلك، «فأي الآراء كان أشبه بكتاب الله وسنة رسوله عمل به»، ولا شك في أن مجال التأويل هنا واسع جداً بالنسبة إلى صاحب السلطة.

رابعاً: نظريات وآراء أُخرى

كما أشرنا سابقاً، هنالك الكثير من العلماء الذين لم نستطع إعطاءهم حقهم في هذا المجال أمثال البغدادي والأشعري وأبي يعلى الفرّاء والجويني والباقلاني وابن جماعة وغيرهم. ونكتفي هنا ببعض الإضافات والأمثلة المهمة عن الاختلافات بين الفقهاء في بعض جوانب نظرية الخلافة. «وبعد سقوط الخلافة العباسية في بغداد، وإقامة المماليك شبح خليفة لم يلتفت إليه، وانتقل الثقل في النظرية إلى السلطان، مع التأكيد على الطاعة له خوف الفتنة»، كما هو الشأن عند ابن جماعة. وكما يقول عبد العزيز الدوري، يكرر ابن جماعة (ت٧٣٣ هـ/ ١٣٣٢م) النظرية السنية في الاختيار، بل ويوسع نطاق أهل الحل والعقد ليشمل الأمراء والعلماء والرؤساء ووجوه الناس.

ولكن هذا لا يعدو مراعاة المبدأ شكلاً. فهو يشدّد على الطاعة المطلقة للسلطان، «ظِلّ الله في الأرض»، في العدل والجور تحاشياً للفتن. وهو يجرد الإمامة عملياً من كل محتوى حين يتحدث عن الإمامة القهرية، وتعني قهر صاحب الشوكة، إذ يقول: «فإن خلا الوقت من إمام فتصدى لها من هو ليس أهلها، وقهر الناس بشوكته وجنوده، بغير بيعة ولا استخلاف، انعقدت بيعته ولزمت طاعته في سبيل انتظام شمل المسلمين وجمع كلمتهم. ولا يقدح في ذلك كونه جاهلاً أو فاسقاً في الأصح». وتعبيراً عن هذا الواقع، يذهب ابن جماعة إلى إضفاء مزايا عالية على السلاطين ويبين أنه يُعتبر في السلطان ما يعتبر في الخليفة ما عدا النسب القرشي. وهكذا وضعهم في سوية الأفراد الخوارق. وابن جماعة لا يعدو تبرير الأوضاع حين يجعل التغلب أو القهر أساساً مشروعاً للسلطان. وليس لديه إلا الإشارة بالتماس المشورة من العلماء الناصحين»[٣٨]. وبهذا يتضح أن نظرية الخلافة مع ابن جماعة قد بلغت الأوج في تبرير الاستبداد وتكريس اللامؤسسية والفردية وتصنيع صورة الرجل العظيم بالنسبة إلى السلطان.

أما بالنسبة إلى أهم الاختلافات بين الفقهاء، فكانت تدور حول تعريف أهل

---

(٣٨) الدوري، «الديمقراطية في فلسفة الحكم العربي،» ص ٧٠ ـ ٧١.

الحل والعقد وعددهم وفئاتهم، ودور الأقطار الأخرى خارج مقر الخلافة في اختيار الإمام، وما يخرج الإمام من الإمامة، وما شابه ذلك. فبالنسبة إلى أهل الحل والعقد الذين يفترض فيهم ـ في أصل النظرية ـ اختيار الخليفة، يحددهم الماوردي بالفقهاء وكل الوجهاء الذين لديهم سلطة بشكل أو آخر، ويتعذر تجاوزهم. ويعرفهم الباقلاني بفضلاء الأمة، والقلانسي بعلماء الأمة. واختلفوا كذلك بالنسبة إلى عددهم، ويصل الأمر عند الماوردي والأشعري والباقلاني والجويني إلى أن واحداً يكفي في بيعة الإمام إذا كانت الشروط متوفرة. أما بالنسبة إلى مدى شمولية أهل الحل والعقد لجميع المقصودين بالتعريف في مجال اختيار الخليفة، فالقلانسي وأبو يعلى الفراء يريان مشاركة جميع أهل الحل والعقد من دون تحديد، بينما يقبل الماوردي والباقلاني بالعدد الموجود في بلد الإمام، وذلك لتعذر اجتماعهم في صقعٍ واحدٍ[٣٩].

وفي ختام هذه الفقرة لا بد من الإشارة إلى آراء فئتين هما: الخوارج والمعتزلة في ما يتعلق بالخلافة. «فالخوارج يرون الإمامة بالاختيار، وقد أكدوا منذ نشأتهم الأولى على الشورى في الحكم. وهم يرفضون فكرة النسب القرشي، ويرون أن أي عربي فاضل، ثم أي مسلم فاضل، يمكن أن يتولاها. وترتبط الإمامة عند الخوارج أساساً بالعدالة والسير وفق الشرع. وأي خروج عن ذلك يفقد الإمام منزلته ويجب عزله بالقوة إن لزم. وتتوفر معلومات أوفى عن الإباضية [الذين هم] من الخوارج الذين كوّنوا دولاً في شمالي أفريقيا وفي عُمان. وكان الإمام ـ في كياناتهم في شمالي أفريقيا ـ يختار عادة من مجلس من المشايخ والوجهاء، أو مجتهدي الأمة، وقد يسمون أهل الشورى أو أهل الحل والعقد، ثم يعلن اسمه. وقد يكون الاختيار في نطاق قبيلة أو أسرة، نتيجة الأوضاع العملية، ويبقى الأساس الانتخاب. والعرف عند الإباضية يسمح بوجود عدة أئمة في بلاد مختلفة نتيجة التباعد أو وجود من يخشى بأسه بين كياناتهم»[٤٠].

«ويتفق المعتزلة مع الخوارج في التشديد على الإمام العادل، وعلى واجب الأمة في تنحية الإمام الجائر. وكان المعتزلة الأولون لا يشترطون النسب القرشي، ولكن المتأخرين قالوا بعدم جواز غير القرشي إن توفر القرشي. والإمامة عند المعتزلة بالاختيار. ويشترط في العاقدين أن يكونوا من أهل السنة والدين، ومن يوثق بنصيحته وسعيه في المصالح. والاتجاه الأعم لديهم أنه إذا توفر ستة من هؤلاء وكانوا من أهل الرأي والفضل أمكن أن يرشحوا إماماً من بينهم، وقال بعضهم يمكن أن

---

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٦٦ ـ ٦٧.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٧٢.

يكونوا خمسة، استناداً إلى ما فهموا من سوابق فترة الراشدين. وهم حذرون في أمر العهد، فقد أجازه بعضهم حين يتوفر شخص لا مساوي له في المؤهلات وشهر بفضله وسابقته وكانت هناك ضرورة قاهرة... ورفض البعض الآخر ذلك كالجبائي، إلا إذا اقترن العهد برضا الجماعة... وطاعة الإمام واجبة في ما ليس فيه معصية من إقدام على محظور أو محرّم. وبعكس ذلك تجب مخالفته. وهم يرون أن من يصلح للإمامة يجب أن يكون عادلاً، والفسق يوجب تنحية الإمام. ولا فرق بين الفسق بالتأويل وبين الفسق بأفعال الجوارح. وهكذا فإن إمامة الفاسق لا تجوز حتى إذا صار قاهراً... والإمامة عند المعتزلة عقد، لأن الإمام يأتي باختيار الغير، ولا يراد بالعقد مجرد البيعة، وإنما يعني الرضا والانقياد وإظهار ذلك»[٤١].

مع أن هذه الآراء التي تفضل الاختيار على الإجبار تمثل تبايناً واضحاً مع توجهات غالبية فقهاء السنة، فهي تبقى محدودة، وتمثل الأقلية غير المتنفذة. فالتاريخ الإسلامي هو ما وصفه بواقعية الغالبية العظمى من فقهاء السنة كما أوضحنا.

خامساً: الآداب السلطانية

كما ألمحنا في مقدمة هذا الفصل، اهتمت الآداب السلطانية بمؤسسة الملك وما يجب على الشعب تقديمه لمؤسسة الحكم. وهي تختلف عن الكتابات التي تدور حول «الأحكام السلطانية» و«السياسة الشرعية» التي كان همها إصدار الأحكام بحسب نصوص الشريعة المعروفة. فالأحكام السلطانية والسياسة الشرعية تصدر عن الفقهاء، والآداب السلطانية تصدر عن مجموعة مختلفة من المنشئين، على رأسهم بعض الخلفاء أو السلاطين في العهود التي يصدرونها ويعلنون فيها سياساتهم، ثم يأتي كتاب الدواوين والفقهاء والمؤرخون وكتاب السير والمترجمون وغيرهم. وقد امتدت هذه الكتابات لأكثر من عشرة قرون وعايشت الدول الإسلامية المختلفة. وعلى الرغم من اختلاف عناوينها فإنها تخدم مجموعة متشابهة من الأهداف، وتكرس المفاهيم والسياسات وأساليب الحكم نفسها.

ومن الأمثلة على هذه الكتابات في مختلف العصور: **رسالة الصحابة والأدب الكبير والأدب الصغير** لابن المقفع (١٠٩-١٤٥ هـ)؛ **السياسة في تدبير الرئاسة**، ترجمة يوحنا بن البطريق (توفي ٢١٠ هـ)؛ **عهد أردشير** لأردشير ملك الفرس (القرن الثالث م ترجم في نهاية العصر الأموي)؛ **سلوك المالك في تدبير الممالك** لابن أبي الربيع (ت ٢٢٧ هـ)؛ **التاج في أخلاق الملوك** للجاحظ (١٥٠-٢٥٥ هـ)؛ كتب

(٤١) المصدر نفسه، ص ٧٣.

السلطان والسؤدد والحرب من **عيون الأخبار** لابن قتيبة (٢١٣-٢٧٦ هـ)؛ اللؤلؤة في السلطان من **العقد الفريد** لابن عبد ربه (٢٤٦-٣٢٧ هـ)؛ **الكتّاب والوزراء** للجهشياري (ت ٣١٠ هـ)؛ **العهود اليونانية** لأحمد بن يوسف (ت ٣٣٤)؛ **نصيحة الملوك** للماوردي (٣٦٤-٤٥٠ هـ)؛ **التبر المسبوك في نصيحة الملوك** للغزالي (٤٥٠-٥٠٥ هـ)؛ **الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية** لابن طباطبا (٦٦٠-٧٠٩ هـ)؛ **المنهج المسلوك في أدب الملوك** للشيزري (ت ٧٧٤ هـ)؛ **مقامة في السياسة** للسان الدين ابن الخطيب (٧١٣-٧٧٦ هـ)؛ **بدائع السلك في طبائع الملك** لابن الأزرق (ت ٨٩٦ هـ)؛ **ما رواه الأساطين في عدم المجيء إلى السلاطين** للسيوطي (ت ٩١١ هـ)؛ **والنفع الغزير في صلاح السلطان والوزير** للدمنهوري (ت ١١٩٢هـ)؛ وغيرها كثير. ويصنف كمال عبد اللطيف هذه الأعمال لغاية التحليل في ستة أبواب، هي: كتب الرسائل، وكتب العهود، وكتب المنتخبات، وكتب التدبير السياسي، وكتب نصائح الملوك، وكتب آداب الوزارة[٤٢]. ومن الواضح أنها استندت بدرجة كبيرة إلى تجارب وسياسات دول الفرس واليونان والبيزنطيين، بالإضافة إلى تجارب العرب والدول الإسلامية المتعاقبة.

ومن أسباب اهتمامنا بالآداب السلطانية أنها تشكل جزءاً مهماً من المخيال السياسي للمجتمع الإسلامي في جميع عصوره، فهي المبادئ والسياسات والثقافة التي يجب أن يتعلمها ويلمّ بها كل سلطان أو كل امرئ يتطلع للحكم والسلطة. وهي بهذا جزء من الثقافة السياسية العالمية، كما أنها جزء من العناصر التي تشكل المخيال السياسي العربي الإسلامي. فهي تصور لنا دور الحاكم (السلطان) ومرتبته في المجتمع والدولة، وعلاقته بالمحكومين من خاصة وعامة، كما تصور مفهوم الحكم والسلطة في المجتمع الإسلامي. وكما يقول كمال عبد اللطيف: «الآداب السلطانية ثقافة سياسية تنشئها المؤسسة السلطانية وتتبناها لخدمة مشروعها السياسي».

ويحفل تاريخ الفكر السياسي الإنساني بثقافات مماثلة، بلورتها الحضارات الإنسانية الأخرى، وأقربها إلى الثقافة السياسية الإسلامية، الأدب السياسي الفارسي، والأدب السياسي البيزنطي، وآداب الأمراء في العصور الوسطى المسيحية، وخلال عصر النهضة الأوروبية. وبناء على ما سبق فإنه يمكننا أن نوضح هنا أن قراءتنا للآداب السلطانية تمت داخل مقدمات تاريخ الأفكار السياسية، وذلك بحكم الصلات المتينة القائمة بين معطيات هذه الآداب في مجال التدبير، ومعطيات

(٤٢) كمال عبد اللطيف، **في تشريع أصول الاستبداد: قراءة في نظام الآداب السلطانية** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٩)، ص ٤٧ ـ ٥١.

الثقافات السياسية الملكية في الثقافات الإنسانية الأخرى التي أشرنا آنفاً إلى نماذج وأمثلة منها»[٤٣]. إن هذا الموقع الثقافي الإنساني للآداب السلطانية جعل عبد الله العروي يقول: «إن مؤلفي الآداب السلطانية لا يميزون بين شرع النبي وعدل أنوشروان وعقل سقراط»[٤٤].

ولم تكن الآداب السلطانية مجرد كتابة أدبية لأجل الكتابة. «للآداب السلطانية وظيفة أيديولوجية محددة: النظر إلى السلطة السائدة باعتبارها السلطة التاريخية المطابقة لتاريخ الجماعة الإسلامية، تبرير قهرها لتفادي الفتنة والهرج. وعبر تاريخ الدول التي تعاقبت في تاريخ الإسلام، وابتداءً من المُلك الأموي إلى المُلك العباسي، إلى سلطنات البويهيين والفاطميين والأيوبيين والسلاجقة والمماليك والعثمانيين، كانت البنية السياسية السلطانية في كل هذه الدول واحدة: حكم استبدادي قاهر، وتدبير سلطاني يعكس أبوية الحكام، ورعايتهم لمجتمع العامة بالدفاع عن أخلاق الطاعة»[٤٥].

وقد تضمنت الآداب السلطانية بعض المبادئ والتجليات المهمة، منها: مراتبية المجتمع بمعنى وجود طبقات ومراتب لكل منها موقعها الخاص من السلطان الذي تكون مرتبته صانعة المراتب، وليست فقط أعلاها؛ أن المُلك تفرد وانفراد، بمعنى أن لا أحد له الحق في مشاركة السلطان آراءه وقراراته، فهي من امتيازاته وحده؛ تمجيد السلطة وتقديس الطاعة؛ ومماثلة السلطان بالإله. وهذا المبدأ الأخير يستحق الوقوف عنده لخطورته. فكما كان الشأن في الإمبراطوريات البابلية والأشورية والمصرية والفارسية وغيرها، دأبت كتابات الآداب السلطانية على تشبيه الملك أو السلطان بالإله.

وهذا ما يطلق عليه «تسييس المتعالي (الآلهة، الله)، ليصبح ضامناً للنظام الاجتماعي، ورفع المعطى السياسي (الملك، السلطان) ليصبح امتداداً للمقدس في المجتمع»[٤٦]. «وتكاد تجمع نصوص الآداب السلطانية على هذه المماثلة، وهي لا تكتفي بذلك بل تجتهد في البحث عن الحكايات والحوادث والحكم والأقوال المعززة لذلك. وعندما نستعرض نماذج من النصوص التي اعتنت بهذا الموضوع، ندرك

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٢٦٣.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٧٤، نقلاً عن: عبد الله العروي، **مفهوم الدولة** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨١)، ص ٩٢.

(٤٥) عبد اللطيف، المصدر نفسه، ص ٢٦٤.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ١٤٩.

الأهمية الأيديولوجية البالغة التي لعبها مبدأ المماثلة في ترسيخ شرعية سياسة المُلك، حتى عندما يكون مُلك قهر وغلبة وهوى. . . »[٤٧]. ويعطي كمال عبد اللطيف بعض الأمثلة الاستبدادية مماثلة السلطان بالإله، من أهمها الماوردي. يقول كمال عبد اللطيف: «وفي صيغ تبريرية واضحة استل الماوردي أهم الآيات التي ترد فيها لفظة «المَلك» و«المُلك» و«الامتلاك» و«الملكية»، ووضعها بجوار بعضها للتدليل على أهمية المُلك، وامتيازات المُلك، في عمل أقرب ما يكون إلى تأطير المؤسسة الملكية دينياً، وذلك بواسطة النصوص ـ الآيات التي ترفع من درجة الملوك، وتجعلها في رتبة تعلو على مرتبة البشر.

بل أكثر من ذلك، يلجأ الماوردي في السياق نفسه، أي تبرير عظمة الملك بالنص القرآني، يلجأ إلى آية تقر التمايز الطبقي المراتبي في العيش، وتمنح الملوك امتياز الرفعة والعزة والدرجة العليا. والآية المقصودة هنا هي من سورة الزخرف، حيث نقرأ: **﴿نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضا سُخرياً﴾**[٤٨]. وقد استحضر في هذا السياق، الحديث النبوي: «السلطان ظل الله في الأرض» من دون أن ينسبه إلى الرسول (ﷺ). . . ثم شرح الجملة بقوله: «لأن من حقه [الله] أن يحتذى مثاله فيها [الأرض]، ويحيي رسومه في سكانها، هذا مع أنه جعلهم [الملوك، السلاطين] عمار بلاده، وسماهم رعاة عباده، تشبيهاً لهم بالرعاة الذين يرعون السوائم والبهائم»[٤٩]. ومن الملاحظات المهمة حول كتابات الماوردي في الآداب السلطانية أنه على الرغم من كونه أحد الفقهاء الأوائل الذين كتبوا في الأحكام السلطانية (السياسة الشرعية)، فإنه في كتبه عن الآداب السلطانية «يُغيّب في نصوصه اسم الخليفة والإمام ومؤسسة الخلافة والإمامة.

بل إن هذه المفاهيم، عندما ترد، فإنها ترد كمرادفات للملك والسلطنة. . . إنه يتجنب صياغة أسئلة التاريخ، وصياغة أسئلة الشرعية الدينية. . . من أجل بلوغ عتبة المطالبة بضرورة الطاعة لجلال الملك وعظمته، ولاستمراره حارساً للدين، ومقيماً لدولة مؤتمنة على الرسالة الإسلامية في التاريخ. . . مختتماً أحد فصوله في **تسهيل النظر وتعجيل الظفر** بالحديث النبوي: «من سعى إلى سلطان ليذلّه، أذلّه الله»[٥٠].

---

(٤٧) المصدر نفسه، ص ١٥٣.

(٤٨) **القرآن الكريم**، «سورة الزخرف،» الآية ٣٢.

(٤٩) عبد اللطيف، المصدر نفسه، ص ١٥٤ ـ ١٥٥.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ١٥٥.

ويجب التأكيد أن مثل آراء الماوردي كثيرة وشائعة عند غيره من كتاب الآداب السلطانية، وما هو إلا مثل واحد من ظاهرة عامة. ويرى كثيرون أن المماثلة بين الإله والملك تحدث توتراً قوياً في الأدب السياسي الإسلامي وتطرح إشكالات نظرية سياسية تاريخية معقدة. فكيف أصبحت المماثلة حجة تستعمل في سياقات متعددة بهدف شرعنة السلطة السائدة، بقهرها وجورها وجبروتها، من دون مراعاة الأخلاق الإسلامية وطوبى الخلافة كما تم تصويرها في أعمال الخلفاء الأوائل واجتهادات الفقهاء؟ إن من النتائج الخطيرة للمماثلة أنها تقترب من مفهوم التفويض الإلهي من حيث ترسيخ السلطة الملكية المطلقة، وجعل التقوى الدينية إحدى دعائمها ومرتكزاتها.

وعلى الرغم من الاختلاف بين التجربة المسيحية والتجربة الإسلامية في عدم وجود كنيسة في الإسلام، فإن الحضور الديني في التجربتين مارس الوظائف عينها مع تنويع في الآليات والوظائف. وفي هذا يقول كمال عبد اللطيف: «وقد حدد الطابع المؤسسي للكنيسة جوانب مفصلية في التشكل الديني للسلطة السياسية. أما في الإسلام، فإن سطوة الملك لم تندرج في إطار مؤسسي ديني، بل إنها اعتمدت القوة الدينية كرافعة معززة لقوتها الدنيوية أولاً وقبل كل شيء». ويتابع عبد اللطيف: «إن المماثلة هنا لم تعد مجرد مقايسة بين صورة الملك ونموذج الإله المتعالي على العالم والمدبر لشؤونه. فقد أصبحت قانوناً عاماً وشاملاً لمختلف تجليات العقل العربي، وعملية التركيب التي كانت تقيمها هي التي أفرزت مفهوم المستبد العادل، الصورة المعبرة عن حقيقة المماثلة»[٥١].

وبهذا الشرح المقتضب جداً للآداب السلطانية ودورها في التفكير السياسي العربي الإسلامي، نرى أنها لعبت دوراً كبيراً في تعزيز أهم ملامح النمط النبوي-الخليفي، وبشكل خاص، فردية الحاكم (السلطان) وخلق صورة الرجل العظيم وما يرتبط بهما من أشكال اللامؤسسية.

سادساً: تحليل لنظرية الخلافة

استعرضنا في هذا الفصل نظرية الخلافة عند ثلاثة من كبار فقهاء السنة باقتضاب شديد، بالإضافة إلى تحليل مختصر لتراث الآداب السلطانية. ولا شك في أن الموضوعين يحتاجان لمساحة أكبر من العرض والتحليل قد تغطي كتاباً أو مجموعة من الكتب، ولكن المجال هنا لا يسمح بأكثر من ذلك. وهناك مناقشات أخرى في أمور تفصيلية لم نتطرق إليها لأنها لا تؤثر في مجرى التحليل الذي نقوم به هنا. والذي يهمنا

(٥١) المصدر نفسه، ص ١٥٧ و١٦٢ ـ ١٦٤.

هو معرفة تجليات عناصر النمط النبوي ـ الخليفي في نظرية الخلافة التي شرحناها وفي الآداب السلطانية. وفي الملاحظات التالية محاولة للإجابة عن هذا التساؤل.

١ ـ إن نظرية الخلافة كانت حلاً وسطاً بين المثال والواقع، ونستطيع أن نلمح فيها عناصر الاثنين. فمن حيث العناصر المثالية نجد أنها صممت في بعض جوانبها على حياة محمد (ﷺ) كقائد مثالي. وهذا واضح في المتطلبات العالية المطلوبة من الخليفة والتركيز على أن أهل الاختيار يجب أن يختاروا «الأفضل». فكما ذكرنا قبل قليل، يجب أن يكون الخليفة أفضل المقاتلين وأفضل القضاة ومجتهداً، بالإضافة إلى كمال الصفات الشخصية الأخرى. وهذا يعكس مثالية الرجل العظيم. إن هذه المثالية تتمثل في افتراض أن الخليفة يجب أن يكون الأفضل في أعماله والأكمل في صفاته حتى لا يتردد الناس في طاعته.

أما من الناحية الواقعية، فلنأخذ تعليق المؤرخ عبد العزيز الدوري على نظرية الماوردي، وتعليقاته في نظرنا تنطبق على نظريات الخلافة عموماً. ويلاحظ الماوردي التسلط على الحكم من قبل البويهيين، وأثره في نقص التصرف، أو فقدان الخلافة لسلطاتها الفعلية ويسمّي ذلك «الحَجْر». وهو في حرص الشرعية يحاول التسوية ويرى أن المستبد، إذا كانت أفعاله جارية على أحكام الشرع ومقتضى العدل، وإذا لم يتظاهر بمعصية، جاز إقراره.

وإذا كان الأمر عكس ذلك، فالماوردي يطلب من الخليفة «أن يستنفر من يزيل تغلبه»، وبهذا يقدم تسوية خطيرة. . . فالخليفة يقر سلطة الأمير، والأمير يعترف بالخليفة ويعد بتطبيق الشرع وبذلك يجعل سلطته مشروعة. وهذه هي إمارة الاستيلاء، «فيكون الأمير مستبداً بالسياسة والتدبير، والخليفة ـ بإذنه ـ منفذاً لأحكام الدين، ويبرر ذلك بالضرورة وبالخوف من انتشار الفوضى»[٥٢]. ويتابع الدوري تحليله فيقول: «وهكذا يحاول الماوردي أن يجد سبيلاً يوفق بين الشرعية وبين حالات التسلط على الخلافة وفقدانها مهام أساسية في الإدارة والحكم. وهو اتجاه تابعه من جاء بعده، إلى حد ألغى محتوى الخلافة وأبقى لها هيكلاً شكلياً يتناقض بصورة حادة مع السلطات الشاملة للخلافة كما يعرضها في نظريته»[٥٣].

بالإضافة إلى هذه التسوية أو التنازلات الكبرى، فإن نظرية الخلافة قد علقت بها مظاهر أخرى للحياة السياسية الواقعية، ويبدو ذلك في تبرير المبدإ الوراثي باعتبار

(٥٢) الدوري، «الديمقراطية في فلسفة الحكم العربي،» ص ٦٨.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٦٨.

قيام الخليفة بتعيين خليفته أمراً مشروعاً. وأخيراً تبدو الواقعية في قبول أن تنعقد الخلافة بشخص واحد يرشح شخصاً آخر للخلافة من قبول الدور الأسمى للخليفة وجعل مركز أمير الأمراء جزءاً من نظام الخلافة. وفي هذا يقول الماوردي: «وأما نقص التصرف فضربان: حجر وقهر. فأما الحجر فهو أن يستولي عليه (الإمام) من أعوانه من يستبد بتنفيذ الأمور من غير تظاهر بمعصية ولا مجاهرة بمشاقة فلا يمنع ذلك من إمامته ولا يقدح في صحة ولايته»(٥٤).

٢ ـ إن نظرية الخلافة (بالإضافة إلى الممارسة الفعلية كما سيأتي معنا) تعكس مفهوماً فردياً للقيادة. وهذا واضح من التركيز على الصفات والخصائص الشخصية للخليفة كما ذكرنا في النقطة السابقة. والأوضح من ذلك حقيقة أن كل وظائف الدولة مجتمعة في مركز الخليفة، فهو مسؤول عن الاجتهاد، وإدارة الدولة والقضاء. إنه يعين الوزراء وقادة الجيش كما يعين القضاة. فكل وظائف الدولة بيده، وهذا يعكس تركيزاً شديداً للسلطة. ولا بد من الإشارة هنا إلى فكرة أشرنا إليها في السابق وهي الحتمية بين كون المجتمع إسلامياً وبين درجة نجاحه. فالافتراض **الأول** في هذه الحتمية هو أن المجتمع الفاضل سوف يفرز القائد الفاضل. والافتراض **الثاني** هو أن القائد الفاضل لديه ضوابط داخلية قوية ولذلك فلا حاجة لوضع ضوابط خارجية عليه وهذا يقودنا للنقطة التالية.

٣ ـ إن نظرية الخلافة تعكس درجة عالية من اللامؤسسية، والتي هي مرتبطة طبعاً بالفردية والذاتية. ولا بد من الإشارة هنا إلى تعريفنا المحدد لمفهوم اللامؤسسية الذي أوضحناه في الفصل الثاني. وباختصار، إن اللامؤسسية هنا تعني عدم وجود طرق وإجراءات محددة ومتبعة لحل مشاكل الوصول إلى السلطة والخلاف على السلطة، أو إن هنالك طرقاً وإجراءات ولكنها ليست متبعة. ونحصر مفهوم اللامؤسسية في مجال العلاقة القيادية ولا نقصد تعميمها على جوانب المجتمع الإسلامي كافة.

وبعد هذا الإيضاح نقول إن من أهم مظاهر اللامؤسسية في نظرية الخلافة هي في مكانة الشورى في تلك النظرية، وبشكل خاص في دور «أهل الشورى» في حل الخلافات المتعلقة بالقيادة. فالمعروف أن الشورى هي أحد أعمدة فلسفة الحكم في الإسلام. ولكن فكرة الشورى لم توضع بشكل مؤسسي لا في نظرية الخلافة ولا في واقعها، فلم تتحدد الشورى في مجلس دائم له شروطه المحددة ودوره المحدد في عملية الحكم. والأخطر من ذلك أن نظرية الخلافة أقرت أن يقوم فرد واحد هو الخليفة بتعيين

---

(٥٤) الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، ص ١٨.

خليفته واعتبرت ذلك موازياً لدور أهل العقد والحل (كما أسلفنا سابقاً)، وفي هذا إلغاء لأي دور يمكن أن يقوم به مجلس الشورى أو أهل العقد والحل من الناحية العلمية. أما في ما يتعلق بدور أهل الشورى في حل مشاكل الخلاف على القيادة، فنظرية الخلافة تميل إلى تركيز السلطة جميعها في يد الخليفة، ولا يوجد أي نص حول تقسيم السلطات بين الخليفة ومجلس الشورى أو غيره من الأجهزة.

فمن الواضح للدارس لنظرية الخلافة أن مضمون أي تحليل عن أهل العقد والحل أو أهل الشورى يضعهم في مستوى تحت الخليفة، وليس في مستوى فوقه أو موازٍ له، مع أن هنالك مبرراً لجعل أهل العقد والحل في مستوى أعلى من الخليفة. وهذا المبرر هو من القرآن الكريم نفسه، وبشكل خاص في مضمون الآية **﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا إن الله يحب المقسطين﴾**[٥٥].

فالآية تخاطب الجماعة، فالجماعة هي التي يجب أن «تُصلح» بين المتقاتلين «وتقاتل» التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله. ولا يمكن أن يمثل الجماعة خير من أهل العقد والحل أو أهل الشورى. أما المتقاتلون، وبخاصة المتقاتلون على السلطة فليسوا في وضع يستطيعون فيه تمثيل المجتمع، بل هم في حاجة إلى طرف ثالثٍ محايد يمثل المجتمع ويفصل بينهم ويقرر من منهم على حق ومن منهم على باطل، ويمكن أن يقرر هذا الطرف شروط الحاكم وطريقة اختياره، ويمكن أن يقوم باختياره. وهذا الطرف الثالث المحايد الممثل للمجتمع هو أهل الشورى أو أهل العقد والحل. والخلاصة من هذا التحليل أن هنالك مبرراً قوياً لجعل أهل العقد والحل في مكانة أعلى من الحاكم أو على الأقل موازية لمكانة الحاكم. وهذا يتحقق في طريقة لتقسيم السلطة بين الخليفة وأهل العقد والحل بحيث ترجح كفة الجماعة (أهل العقد والحل) على كفة الفرد (الخليفة/ الحاكم).

وفي هذا ضمان للتقليل من الفردية والذاتية في الحكم، وتجنب لإساءة استعمال السلطة من قبل الفرد والحاكم. والمهم أن هذا التصور لوضع الحاكم وعلاقته بأهل العقد والحل غير واردٍ في نظرية الخلافة، بل إن ما تتضمنه نظرية الخلافة هو تركيز شديد للسلطة في يد الخليفة مع عدم إعطاء مجلس الشورى أو غيره من الأجهزة أي دور في تقاسم السلطة.

---

(٥٥) **القرآن الكريم**، «سورة الحجرات،» الآية ٩.

٤ ـ وأخيراً، فقد بقيت هنالك مشكلة أساسية لم تجد حلاً مؤسسياً لا في نظرية الخلافة ولا في واقع نظام الخلافة. تلك هي مشكلة تغيير الخليفة أو ما يسمى بحجب الطاعة عن الخليفة. صحيح أن الطاعة مشروطة، وبقاء الإمام في منصبه مشروط بعدم زوال عدالته أو حواسه أو تصرفه، ولكن حجب الطاعة عن الإمام ظلت قضية نظرية. فالطريقة التي تعتمدها نظرية الخلافة هي طريقة الخروج على الخليفة إذا ثبتت عدم عدالته أو إذا كان ظالماً أو فاسقاً. وفي هذه الناحية أيضاً (الخروج على الخليفة) لم يوجد أي نص ولا ممارسة على أن يكون الدور لأهل العقد والحل في أن يخرجوا الخليفة من منصبه. وإن فكرة الخروج على الخليفة هي فكرة لا مؤسسية بحد ذاتها، لأنها لا تتضمن إجراءات واضحة محددة متفقاً عليها لتغيير الحاكم بشكل سلمي ومن دون قتال. ولو أن هذه المهمة أنيطت بأهل العقد والحل لكان في ذلك شيء من المؤسسية ومن إعطاء الجماعة أولوية على الفرد الحاكم.

٥ ـ بعد استعراضنا لنظرية الخلافة نجد أنها تعكس عناصر النمط النبوي- الخليفي. فالتركيز على صفات الخليفة العالية وبتركيز الوظائف كلها في يد الخليفة، فإن نظرية الخلافة تعكس أهمية الرجل العظيم وما يرافقها من فردية وذاتية. كما أن عدم وجود دور واضح لأهل الشورى في حل خلافات القيادة والدور الغامض وغير المحدد لأهل الشورى بشكل عام، كل هذه الأمور تدل على اللامؤسسية، وهذه هي خصائص النمط النبوي ـ الخليفي.

٦ ـ على الرغم من كل ما ذكرناه في أعلاه، فقد استندت اجتهادات الفقهاء في نظرية الخلافة إلى نصوص الشريعة وممارسات السلف الصالح. أما الآداب السلطانية فكانت مرجعيتها بشكل رئيسي ممارسات الأمم الأخرى غير الإسلامية، كالفرس والروم واليونان وغيرهم، مع أنها انتقت من النصوص الإسلامية ما يناسب أهدافها من تدعيم سلطة الحاكم المطلقة وفرديته ورسم هالة الرجل العظيم ضمن فكرة المماثلة بين الحاكم والإله. وفي هذه المماثلة (بين الحاكم والإله) وصل الفكر السياسي الذي تضمنته الآداب السلطانية أقصاه في تبرير الاستبداد السياسي وحتمية استكانة الجماعة له. وبهذه التوجهات فإن الآداب السلطانية تضمنت بشكلٍ واضح عناصر النمط النبوي ـ الخليفي في نظرية الخلافة من فردية ولامؤسسية وخلق الاستعداد لتقبل الرجل العظيم. وهذا يعني وجود التكامل التام بين ما تهدف إليه نظرية الخلافة والآداب السلطانية.

الفصل السادس

الإمامة عند الشيعة في منظور النمط النبوي ـ الخليفي

أولاً: الخلاف على الحكم محور اختلاف الفرق والأحزاب

بينا سابقاً أن معركتَي الجمل وصفين كانتا حول مفهوم الطريقة الصحيحة للوصول إلى الحكم، وكان اغتيال الخليفتين عثمان وعلي متعلقاً بالخلاف حول «من يحكم» أو كيفية الوصول إلى الحكم. وقد أفرز ذلك الصراع الفرق والأحزاب الإسلامية المختلفة عبر التاريخ الإسلامي. وقد عبّر الشهرستاني عن هذا الوضع بقوله: «وأعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة، إذ ما سُلّ سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سُلّ على الإمامة في كل زمان»[1].

ومن أبرز الفرق التي ظهرت وبخاصة بعد معركة صفين، هم الشيعة، وقد اكتسبوا هذه التسمية من مفهوم التشيع أو الولاء لآل بيت الرسول (ﷺ). والشيعة عدة فرق منها الكيسانية والناووسية والإسماعيلية والزيدية والاثنا عشرية. وفرقة الاثني عشرية هي كبرى فرق الشيعة وأكثرها انتشاراً، وهم يؤمنون بإمامة اثني عشر إماماً ابتداءً بإمامة علي بن أبي طالب ثم الحسن فالحسين فعلي بن الحسين، فمحمد الباقر، فجعفر الصادق، فموسى الكاظم، فعلي الرضا، فمحمد الجواد، فعلي الهادي، فالحسن العسكري، فالمهدي المنتظر[2]. وسوف نكتفي بشرح مفهوم الإمامة

---

(1) أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج ١، ص ٢٤. كما ورد في: علي أحمد السالوس، **عقيدة الإمامة عند الشيعة الإثني عشرية: دراسة في ضوء الكتاب والسنة... هل كان الشيخ الأزهر البشري شيعياً؟** (القاهرة: دار الاعتصام، ١٩٨٧)، ص ٩.

(2) محمد جواد مغنية، **الشيعة في الميزان**، ط ١٠ (بيروت: دار الجواد؛ دار التيار الجديد، ١٩٨٩)، ص ٣٤.

عند الشيعة الاثني عشرية، من دون مقارنة الفروقات مع الفرق الأخرى من الشيعة. وكما يقول الشهرستاني: «ليست الإمامة ـ عند الشيعة ـ قضية مصلحة تناط باختيار العامة وينتصب الإمام بنصبهم، بل هي قضية أصولية (أي من أصول العقيدة الدينية)، وهي ركن الدين ولا يجوز للرسل عليهم السلام إغفاله أو إهماله، ولا تفويضه إلى العامة وإرساله. ويجمعهم القول بوجوب التعيين والتنصيص وثبوت عصمة الأنبياء والأئمة وجوباً عن الكبائر والصغائر»[٣].

ثانياً: أدلة الشيعة: الإمامة بالنص لا بالانتخاب

يستند الشيعة في نظرتهم للإمامة على عدة أدلة، نسوق أهمها باختصار لمجرد إيضاح أصل التشيع عندهم، وليس للخوض في تفاصيل الخلاف بينهم وبين السنة. وتؤشر الأدلة جميعها إلى أن الخلافة تكون بالنص، لا بالانتخاب. وفي ما يلي أهم الأدلة بحسب رأي الشيعة.

١ ـ «إن الخليفة يحكم باسم الله لا باسم الشعب، فيجب والحال، أن يُختار مِنَ الله بلسان نبيِّه، لا من الشعب بطريق الانتخاب»[٤].

٢ ـ «قول الله تعالى: ﴿**وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة**﴾[٥].

٣ ـ «إن الأكثرية غير معصومة من الخطأ، فمن الجائز أن تختار رجلاً لا تتوافر فيه صفات الإمام من العلم والخلق، فتعم الفوضى والفساد. وقد نص القرآن على سقوط رأي الأكثرية في قوله: ﴿**وإن تطع أكثر من في الأرض يُضلّوك عن سبيل الله**﴾[٦]، وفي: ﴿**وأكثرهم لا يعقلون**﴾[٧]، وفي: ﴿**وأكثرهم للحق كارهون**﴾[٨]، وغيرها[٩].

٣ ـ قال العلامة الحلّي في كتاب نهج الحق: «ذكر الإمام أحمد بن حنبل في مسنده، والثعالبي في تفسيره أنه لما نزلت الآية ﴿**وأنذر عشيرتك الأقربين**﴾[١٠]. جمع

---

(٣) الشهرستاني، المصدر نفسه، ص ١٣١، ومحمد علي بحر العلوم، **الإمامة الإلهية: محاضرات الأستاذ الشيخ محمد سند** (طهران: مؤسسة انتشارات عصر ظهور، ٢٠٠٠)، ص ١١١.

(٤) مغنية، المصدر نفسه، ص ١٦.

(٥) **القرآن الكريم**، «سورة القصص،» الآية ٦٨.

(٦) المصدر نفسه، «سورة الأنعام،» الآية ١١٦.

(٧) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية ١٠٣.

(٨) المصدر نفسه، «سورة المؤمنون،» الآية ٧٠.

(٩) مغنية، المصدر نفسه، ص ١٦.

(١٠) **القرآن الكريم**، «سورة الشعراء،» الآية ٢١٤.

النبي من أهل بيته ثلاثين فأكلوا وشربوا، ثم قال لهم: «من يضمن عني دَيْني ومواعيدي، ويكون خليفتي، ومعي في الجنة؟ قال علي: أنا. فقال له: أنت»[١١].

٥ ـ ونقل الشيخ محمد حسن المظفر في كتاب **دلائل الصدق** أن النبي (ﷺ) قال لعشيرته: «قد جئتكم بخير الدنيا والآخرة، وقد أمرني ربي أن أدعوكم إليه، فأيكم يؤازرني على أمري هذا؟ قال علي: أنا يا نبي الله أكون وزيرك عليه. فأخذ النبي برقبته وقال: إن هذا أخي، ووصيّي، وخليفتي فيكم، فاسمعوا له وأطيعوا. فقام القوم يضحكون، ويقولون لأبي طالب: قد أمرك أن تسمع وتطيع لولدك علي»[١٢].

٦ ـ بالإضافة إلى الإيمان بولاية علي ونسله، تؤمن الشيعة الاثنا عشرية أن الإمامة محصورة في الأئمة الاثني عشر المحددة أسماؤهم عندهم. والسند في أن الأئمة هم اثنا عشر إماماً أو خليفة، ما رواه مسلم في **صحيحه** أن النبّي قال: «إن هذا الأمر لا ينقضي حتى يمضي فيهم اثنا عشر خليفة، كلهم من قريش»[١٣]. ومثله في **صحيح البخاري** ولكنه ذكر لفظة (أمير) بدل (خليفة)[١٤].

٧ ـ **حديث غدير خُمّ**: «وقال الأميني في الباب الأول من كتاب **الغدير**: بعد أن رجع النبي من حجة الوداع، وهي الحجة التي لم يلبث بعدها إلا قليلاً، ووصل إلى غدير خم، جمع الناس، وخطبهم وقال في ما قال: «إن الله مولاي، وأنا مولى المؤمنين، وأنا أولى بهم من أنفسهم، فمن كنت مولاه فعلي مولاه» يقولها ثلاث مرات. ثم قال: «اللهم والِ من والاه، وعادِ من عاداه، وأحبّ من أحبه، وأبغض من بغضه، وانصر من نصره، واخذل من خذله، وأدر الحق معه حيث دار، ألا فليبلغ الشاهد الغائب»[١٥].

ويوضح محمد جواد مغنية، بعد إيراد حديث الغدير، أن «أهل السنة يعترفون بصحة هذا الحديث، ويقولون بصدوره عن النبي (ﷺ) ولكنهم أوّلوا ـ فسّروا ـ الولاء بالحب والإخلاص، لا بالحكم والسلطان، فحديث (من كنت مولاه فعلي مولاه) أشبه عندهم بحديث (يا علي لا يحبك إلا مؤمن، ولا يبغضك إلا منافق)،

---

(١١) مغنية، المصدر نفسه، ص ١٧.

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٨؛ محمد حسن المظفر، **دلائل الصدق**، ج ٢، ص ٢٢٣، نقلاً عن: علاء الدين علي المتقي الهندي، **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، ج ٦، ص ٣٩٧.

(١٣) **صحيح مسلم** (١٣٤٨ هـ/ ١٩٣٠ م)، ج ٢، ص ١٩١.

(١٤) **صحيح البخاري**، ج ٩: **كتاب الأحكام**، ومغنية، المصدر نفسه، ص ٣٧.

(١٥) مغنية، المصدر نفسه، ص ١٨، وعبد الحسين أحمد الأميني، **الغدير في الكتاب والسنة والأدب**، ١٠ ج، ط ٢ (طهران: محمد الأخوندي، ١٣٧٢ هـ/ ١٩٥٢ م)، ص ٩.

وغيره من الأحاديث الدالة على مكانة أهل البيت وعلو شأنهم، والحب وعلو الشأن شيء، والنص على الخلافة شأن آخر»[16].

ثالثاً: صفات الإمام (شروطه)

١ ـ الأئمة من قريش

وتتفق الإمامية (وجميع الشيعة) مع غالبية السنة في أن الإمام يجب أن يكون من قريش، ولكنهم لا يكتفون بذلك، بل يصرون على أنه يجب أن يكون من آل بيت النبي، وبالذات من سلالة علي بن أبي طالب، كما أسلفنا. ويشتد الاختلاف، بعد هذا، في صفات الإمام/ الخليفة. فالخليفة عند السنة يتم اختياره من قبل أهل العقد والحل وأهل الشورى، ويخضع تعيينه للموافقة الخاصة والموافقة العامة التي تسمى البيعة الخاصة والبيعة العامة، والتي تعني أن العلاقة بين الطرفين علاقة تعاقدية، والخليفة يصيب ويخطئ ويمكن أن يعزل إذا فقد بعض الصفات. أما الإمام عند الشيعة فهو من اختيار الله وليس من اختيار البشر ـ كما أشرنا سابقاً.

٢ ـ صفات الكمال

يلخص محمد جواد مغنية صفات الإمام فيقول، نقلاً عن **تلخيص الشافي** للطوسي و**دلائل الصدق** للمظفر: «يجب أن يكون الإمام أفضل من جميع رعيته في صفات الكمال كلها من الفهم والرأي والعلم والحزم والكرم والشجاعة وحسن الخلق والعفة والزهد والعدل والتقوى والسياسة الشرعية ونحوها، وبكلمة، يلزم أن يكون أطوع خلق الله لله، وأكثرهم علماً وعملاً بالبر والخير»[17].

٣ ـ العصمة

ويبلغ الاختلاف بين الشيعة والسنة أقصاه في إسباغ صفة العصمة على الإمام في فقه الشيعة الاثني عشرية. «فالشيعة الإمامية يشترطون العصمة في الإمام، تماماً كما هي شرط في النبي (ﷺ). قال الشيخ المفيد في كتاب **أوائل المقالات** باب «القول في عصمة الأئمة»: إن الأئمة القائمين مقام الأنبياء في تنفيذ الأحكام، وإقامة الحدود، وحفظ الشرائع، وتأديب الأنام، معصومون كعصمة الأنبياء لا تجوز عليهم

---

(١٦) مغنية، المصدر نفسه، ص ١٩.

(١٧) المصدر نفسه؛ أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، **تلخيص الشافي**، قدم له وعلق عليه السيد حسين بحر العلوم، مكتبة العلمين الطوسي وبحر العلوم في النجف الأشرف؛ ١، ٣ ج، ط ٢ (النجف: مكتبة العلمين، ١٩٦٣)، ص ٣٢٠، والمظفر، **دلائل الصدق**، ج ٢، ص ١٧.

كبيرة ولا صغيرة.. ولا سهو في شيء من الدين، ولا ينسون شيئاً من الأحكام، وعلى هذا مذهب سائر الإمامية إلا من شذ منهم»[١٨].

أما السبب الأول لقول الشيعة بالعصمة فهو قوله تعالى: ﴿**إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا**﴾[١٩] وقول الرسول الأعظم «علي مع الحق...»، وقوله: «إني تارك فيكم... الخ.»، وقول الإمام علي: «ذاك القرآن الصامت وأنا القرآن الناطق» وغير ذلك من الأحاديث والأقوال[٢٠].

فالإمام معصوم كعصمة الأنبياء، وهو القرآن مجسماً، «وإذا لم يكن القائم على الشريعة هو الشريعة نفسها مجسمة في شخصه لم يتحقق الغرض المقصود. لذا قال الإمام علي (ﷺ): ذاك القرآن الصامت وأنا القرآن الناطق»[٢١]. ويتابع محمد جواد مغنية فيقول: «وما دام الخطأ محالاً في حق الإمام فلا يقال: إنه مجتهد يعمل بالرأي، لأن المجتهد يحتمل في حقه الخطأ والصواب على السواء، ولأجل هذا نقول: إن من استطاع أن يأخذ جميع ما يحتاج إليه من الأحكام مشافهة من المعصوم لا يجوز له الاجتهاد بحال، وإن بلغ من العلم ما بلغ. وقد ذهل عن هذه الحقيقة جماعة من السنة، فأجازوا الاجتهاد، والعمل بالرأي على النبي بالذات. وليت شعري كيف يقال: إن النبي مجتهد، والمجتهد يخطئ ويصيب، وقول النبي هو الحجة البالغة، والدليل القاطع الذي يعتمده جميع المجتهدين.. وتسمح نظرية الإمامة عند الشيعة، بإمامة غير المعصوم في عصر الغيبة (غيبه الإمام المعصوم) نيابة عامة ضمن من تتوافر فيهم شرائط خاصة. ويعود للأمة تعيين ذلك المصداق فيمن تتوافر فيهم الشرائط. وشرعية سلطة ذلك الولي المختار من قبل الأمة هي بكون الولاية له من المعصوم لا من الأمة..»[٢٢].

رابعاً: الشورى عند الشيعة

١ ـ الاختلاف مع السنة في موضوع الشورى

وطالما أن الإمام معصوم لهذه الدرجة، وقوله وعمله لا يحتمل الخطأ أو الصواب، فمن المتوقع أن دور الشورى ودور أهل العقد والحل يختلف عما ورد في

---

(١٨) مغنية، المصدر نفسه، ص ٣٨.
(١٩) **القرآن الكريم،** «سورة الأحزاب،» الآية ٣٣.
(٢٠) مغنية، المصدر نفسه، ص ٣٩ ـ ٤٠.
(٢١) المصدر نفسه، ص ٤٠.
(٢٢) بحر العلوم، **الإمامة الإلهية: محاضرات الأستاذ الشيخ محمد سند،** ص ١١٨.

عرض آراء أهل السنة اختلافاً جوهرياً. فمفهوم السلطة والقيادة يتحدد من خلال نظرية النص التي تقتضي أن الله يحدد «الفرد الأكمل على الإطلاق والأشبه بالنبي (ﷺ) [هكذا] وهو حكم فردي يقوم على أساس إشراك الناس في مهمات الأمور من دون أن يكون لهم السلطة والولاية، بل الرقابة والمتابعة»[٢٣]. ويعبر الشيخ محمد سند عن نظرية الإمامة والشورى عند الشيعة الاثني عشرية بقوله: «إن ولاية الأمر تكون بالنص ولا مناص منه حيث إن الولاية لله عز وجل يجعلها لمن يشاء من خلقه، فهي تابعة للمنصوص عليه أو من ينيبه، غايته يكون ملزماً في طريقة تسيير شؤون دولته وأمته بالاستشارة، لكنه غير ملزم بنتيجة المشورة فيستطيع مخالفتها»[٢٤]. والنتيجة أنه سواء كان الحكم للإمام المعصوم أو لمن يقوم مقامه، لا يكون لمجلس الشورى دور تشريعي، بل هو أشبه بالمجلس الاستشاري، فتحتاج قوانينه إلى إمضاء الفقيه[٢٥]. وليس للمجلس دور في اختيار الإمام، «فإن اتخاذ القائد أو الزعيم ليس من الأمور التي تعود صلاحيتها بيد الشورى»[٢٦].

وفي مناقشة الآيتين الكريمتين اللتين تنصّان على الشورى في القرآن الكريم، ترى الشيعة أن الشورى لا تدل على أن الولاية أو السلطة للأمة، بل إن معنى الشورى في الآيتين استكشاف الرأي، أما القرار فهو للإمام[٢٧]، «مع ضرورة التأكيد على أن مبدأ الشورى هو ضروري للإمام وكافة الحكام، وذلك لتحقيق الفوائد والحكم المقصودة منها وهي: تطييب القلوب وتأليفها، اختبار القيادة للقاعدة وتمييز المؤمن الذي يتحمل المسؤولية عن الذي يتبع هواه، إعطاء الشعور بالمشاركة في صنع القرار والدفاع عنه، وتربية القائد للأمة للوصول إلى الرأي الصائب، وضع حد للاستبداد البشري، وإفشال ما يقوم به المعارضون والمنافقون الذين يستغلون الغموض الذي يكون في القرارات والأحكام للتلبيس على الأمة»[٢٨].

٢ ـ الشورى وسيادة الأمة وحكم الأكثرية

بالإضافة إلى ذلك، تقدم الشيعة العديد من الدفوع لنقض النظرية التي تقول إن الشورى تعني سيادة الأمة أو حكم الأكثرية، حتى إن الشيخ محمد سند يقول:

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٥٩.
(٢٤) المصدر نفسه، ص ١١٨.
(٢٥) المصدر نفسه، ص ١١٩.
(٢٦) المصدر نفسه، ص ١٣٩.
(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٦٥.
(٢٨) المصدر نفسه، ص ١٤١ ـ ١٤٢.

«وهذه الروايات يتضح المقصود منها إذا عرفنا المقصود من الجماعة. ففي رواية عن أبي عبد الله عليه السلام: سئل رسول صلى الله عليه وآله عن جماعة أمته فقال: جماعة أمتي أصل الحق وإن قلّوا. وفي أخرى قيل: يا رسول الله ما جماعة أُمتِك؟ قال: من كانَ على الحق وإن كانوا عشرة. وفي رواية عن الإمام علي (ﷺ): الجماعة أهل الحق وإن كانوا قليلاً، والفرقة أهل الباطل وإن كانوا كثيراً»[٢٩].

وهذا يتناقض مع القبول بفكرة حكم الجماعة وحكم الأغلبية وهي تنسجم مع مفهوم حكم الإمام المعصوم الذي هو يلهم الجماعة ويوجهها ولا يخضع لها ولا ينشأ حكمه عن قرارها.

«وإذا كانت البيعة عند السنة، أو عند معظم فقهاء السنة تعني الموافقة على الخليفة أو القبول به، وتعني علاقة تعاقدية بين الإمام والأمة، فإن البيعة عند الشيعة لا تعني الحاكمية أو الموافقة على الحاكم أو قبوله، بل تعني التعهد بالطاعة والتوثيق والتغليظ في المتابعة، والمبايعة لا تنشئ الالتزام بل توثقه، ولا تتضمن الحق في اختيار الإمام، بل في زيادة التعهد والثبات على من نُصَّ على ولايته»[٣٠].

خامساً: تحليل لنظرية الإمامة عند الشيعة

في نهاية استعراضنا لنظرية الخلافة عند السنة سبق أن بينّا أن عناصر النمط النبوي ـ الخليفي (النمط الزعامي ـ السلطوي) متوافرة في تلك النظرية. ومن عرضنا لنظرية الإمامة عند الشيعة، وبخاصة الشيعة الاثني عشرية، يتضح تجليات عناصر الفردية والذاتية واللامؤسسية وأهمية الرجل العظيم، وبدرجة أكثر شدة وجلاء، كما تشير الملاحظات التالية.

١ ـ المثالية والواقعية

إذا كانت نظرية الخلافة عند السنة قد اشتملت على عناصر المثالية والواقعية، كما أسلفنا، فإن نظرية الإمامة عند الشيعة بقيت مثالية من حيث الشروط الواجب توافرها في الإمام وصفاته، ولم تدخل فيها عناصر الواقعية التاريخية التي أثرت في نظرية الخلافة عند السنة، لأن الأخيرة كانت تحلل حكماً قائماً، بينما بقيت نظرية الإمامة (عند الشيعة) في عالمها المثالي لأن حكم «الإمام» المعصوم لم يتحقق، على الرغم من ظهور بعض السلالات التي حكمت في العالم الإسلامي على أساس المفهوم

(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٦٨.
(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٩٢ ـ ١٩٥.

الشيعي للحكم كدولة الأدارسة ودولة العلويين ودولة البويهيين ودولة الفاطميين والدولة الحمدانية والدولة الصفوية. فالحكام أو الأئمة الذين حكموا تلك الدول لم يكونوا من الأئمة المعصومين، لذلك لم تتعرض نظرية الإمامة للتعديل بالواقع كما عدلت نظرية الخلافة بواقع السياسة العملية. ونقصد بالمثالية هنا فكرة الإمام المعصوم المنزَّه عن كل خطأ والذي لا يأتي باختيار أية جهة بشرية بل باختيار الله مثل الأنبياء، والذي يوجه الأمة للطريق القويم، وهو المرجع التشريعي والجامع لكل سلطات الدولة كما نعرفها اليوم.

٢ ـ عناصر النمط النبوي ـ الخليفي

من هذه المثالية المفترضة في شخص الإمام تبدو ملامح الذاتية والفردية وأهمية الرجل العظيم بصورة أقوى مما عهدنا في نظرية الخلافة. فالإمام المعصوم يتعامل مع الأمة من منزلة الأنبياء ـ مع أنه يختلف عن الأنبياء في عدم وجود الرسالة ـ ويمثل حلقة اتصال الأرض بالسماء، ويتصل بالغيب، وهو امتداد للنبوة والرسالة، فالاتصال بالله لم ينقطع منذ وفاة النبي (ﷺ) وهو يتم عن طريق الإمام[٣١]. وهو بهذه الصفات فوق الأمة وفوق النقد وفوق المحاسبة والمساءلة، وهو المرجع للأمة وليست الأمة مرجعاً له. فذاتيته أكبر من أية ذاتية أخرى، وفرديته تستوعب الأمة.

وتتبدى أهمية الرجل العظيم في أعلى صورها في فكرة المهدي المنتظر، وهو الإمام الثاني عشر، الإمام الحجة، محمد بن الحسن العسكري بن علي الهادي بن محمد الجواد بن علي الرضا... الخ. فقد ولد في منتصف شعبان عام ٢٥٥ هـ واحتجب في منتصف شعبان عام ٣٢٨ هـ حيث ابتدأت غيبته الكبرى[٣٢]. وهو لا يزال حياً وسوف يعود، عندما يشاء الله ليملأ الأرض عدلاً[٣٣]. ويرتبط هذا بالإيمان بتوقع ظهور المهدي المنتظر، وكما يقول جواد مغنية: «إن الذين يسخرون من فكرة المهدي إنما يسخرون من الإسلام، وبقاء المهدي حياً تماماً كالخوارق التي حدثت لإبراهيم وداوود... الخ.»[٣٤].

---

(٣١) المصدر نفسه، ص ٤٨ ـ ٢٥١ و٢٧٩، ومغنية، المصدر نفسه، ص ٣٨ ـ ٤٧.
(٣٢) مغنية، المصدر نفسه، ص ٢٥٢ ـ ٢٥٣.
(٣٣) عبد الحميد متولي، **مبادئ نظام الحكم في الإسلام مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة**، ط ٤ (الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٧٨)، ص ١٤٤، وأبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة العلامة ابن خلدون**، تحقيق لجنة من العلماء (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، [د. ت.])، ص ١٩٩.
(٣٤) مغنية، المصدر نفسه، ص ٩١.

ومن زاوية أخرى هنالك مبرر للقول إن نظرية الإمامة عند الشيعة قد دخل عليها تعديل يعكس تجاوباً مع واقع التاريخ الذي لم يتح فرصة لحكم الإمام المعصوم، مما خفف نوعاً ما من المثالية التي توسم بها تلك النظرية، وذلك عن طريق قبولها بحكم الإمام غير المعصوم، كممثل للإمام المعصوم، وليس كإمامٍ أصيل.

٣ ـ اللامؤسسية

إن طريقة اختيار الإمام (الطريقة الإلهية) وعلاقته مع الأمة، هي نموذج للامؤسسية بشرية، أو هي «فوق ـ المؤسسية» بتعبير أدق. ومما يعزز هذه النتيجة الدور الثانوي الذي تعطيه نظرية الإمامة للشورى وأهل الشورى الذين ليس لهم دور في اختيار الإمام، وليس لهم رأي ملزم للإمام، مع أن الشورى واجبة، ليس لفرض القرارات على الإمام، بل للأهداف التي ذكرناها سابقاً، والمتمثلة بتدريب الأمة وتقريبها من الإمام وإبعاد أصحاب الفتن. . . الخ.

فتعيين الحاكم أو القائد من الأمور التي يتحقق بها لطف الله، وحتى ولاية الفقيه العادل لا تتم بالأصالة، بل بالنيابة عن إمام أصيل، لأن الله لا يترك مجتمعه هكذا من دون إرشاد ومن دون تعيين، وهذا الإرشاد والتوجيه يتمان من خلال الإمام الفرد المعصوم.

وكما يقول الشيخ محمد سند، بعد مناقشة مطولة لمختلف النظريات المتعلقة بوضع الشورى في نظرية الإمامة: «وعليه فيمكننا القول إن المذهب الرسمي لفقهاء الإمامية لا ينتهي إلى قاعدة الشورى بل لا يمكن ملاءمة تلك القاعدة مع القول بالإمامية»[٣٥].

«ومع أن هنالك بعض من يقول بأن لمجلس الشورى دوراً في سن وتشريع القوانين في الموارد التي سكت عنها الشارع ولم يكن له فيها حكم خاص، فإن الرأي الغالب أن نظرية الإمامة بمفهوم الشيعة الاثني عشرية تقتضي أن لا يكون لمجلس الشورى أي دور تشريعي، بل هو أشبه بالمجلس الاستشاري فتحتاج قوانينه إلى إمضاء الفقيه»[٣٦].

ويتأكد هذا المعنى نفسه إذا نظرنا إلى مفهوم مهمة الدولة (الحكومة) الإسلامية، «فمهمة الدولة في الإسلام ليس وضع الأنظمة وسن القوانين، فإنها ليس لها مجال في

---

(٣٥) بحر العلوم، **الإمامة الإلهية: محاضرات الأستاذ الشيخ محمد سند**، ص ٢٣٥.
(٣٦) المصدر نفسه، ص ١١٩.

ذلك أصلاً، فإن الشارع المقدس قد سنَّ لها الأنظمة الأصلية وأغناها عن وضع القوانين واستيراد المبادئ، وعلى الدولة تنفيذ ذلك.. فمهمة الدولة التنفيذ لا التشريع»[٣٧].

ومع أننا لسنا في معرض مناقشة هذه الفكرة، لأن هدفنا استكشاف ملامح اللامؤسسية في نظرية الإمامة، فلا يفوتنا أن نشير إلى أن هذا القول يخلط بين أصول التشريع واستنباط الأحكام، فإذا اعتبرنا أن المقصود بالتشريع هو استنباط الأحكام وإصدارها على شكل قوانين وأنظمة، فلا شك في أن من مهام الدولة الإسلامية، شيعية كانت أم سنية، أن تصدر التشريعات التي تنظم الحياة العامة والخاصة فيها. وسنرى في ما بعد أن نفي صفة التشريع عن الدولة الإسلامية سوف يعدل في الرؤية المعاصرة وفي ضوء قيام الجمهورية الإسلامية الإيرانية. ولكن تبقى النقطة التي نود إبرازها، وهي أن النظرية التقليدية للإمامة تتضمن بذور اللامؤسسية، لأن مجلس الشورى ليس له دور في اختيار الإمام وليس له دور في حل مشكلات الصراع على الحكم، وليس له دور في التشريع.

٤ ـ المسألة الكبرى: آلية تغيير الحاكم

وكما لاحظنا في نظرية الخلافة لدى أهل السنة، تبقى طريقة تغيير الحاكم أو الخليفة أو الإمام من كبرى مشكلات النظرية السياسية لدى الشيعة كذلك. فلا يوجد في نظرية الإمامة طريقة مؤسسية لتغيير الحاكم إذا ثبت فساده أو ظلمه، وهذا مظهر آخر من مظاهر اللامؤسسية. إن كتب الشيعة تزخر بالحديث عن ذم ظلم الحكام وفسادهم مدعمة بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية وأقوال الإمام علي (ﷺ) والأئمة الآخرين. فمثلاً، يشير باقر شريف القرشي إلى العديد من الآيات الواردة في القرآن الكريم التي تنبذ الظلم والظالمين وتحرم الركون إلى الظالمين، وتنبئ بتدمير ديارهم في الدنيا والانتقام منهم بالعقاب يوم القيامة والدعوة إلى الاعتبار بهم. وبعد أن يعرض للأحاديث النبوية وأقوال الإمام علي (ﷺ) يبين أن مقاومة الإمام الجائر قد تأخذ شكل المقاومة السلبية كتحريم التعاون معهم والاتصال بهم، كما تأخذ شكل المقاومة الإيجابية بالقيام بالثورات لتصحيح الفساد. ومن المعلوم أن الكثيرين من سلالة علي بن أبي طالب قد استشهدوا في معارك مع أنظمة الحكم التي اعتبروها مغتصبة أو فاسدة[٣٨].

---

(٣٧) باقر الشريف القرشي، **النظام السياسي في الإسلام**، ط ٢ (بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ١٩٧٨)، ص ٢٤٥.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٧٩ ـ ١١٤.

وبكلمة أخرى، يبقى أسلوب الخروج على الحاكم هو أسلوب التغيير المتاح في كل من نظرية الخلافة ونظرية الإمامة، ولم تستطع النظريتان أن تطورا أسلوباً يؤدي إلى تجنب النزاع المسلح وسفك الدماء، ولو من الوجهة النظرية فقط. ولم توكل النظريتان مهمة حل النزاع بين المتخاصمين السياسيين على رئاسة الدولة إلى مجلس الشورى أو أهل العقد والحل، وهذه كلها من ملامح اللامؤسسية في الناحية النظرية على الأقل. أما اللامؤسسية في تغيير الحكام في واقع التاريخ الإسلامي، فسنأتي على ذكرها عند الحديث عن واقع الخلافة والإمامة.

سادساً: تجربة جديدة وأمل جديد

١ ـ هل تحقق الجمهوريةُ الإسلاميةُ المؤسسيةَ المرجوة؟

على الرغم من الانتقادات السابقة الموجهة لنظرية الإمامة، يبدو أن تجربة الجمهورية الإسلامية في إيران تبعث أملاً في تحقيق المؤسسية المنشودة في ظل حكم إسلامي. فقد وجدت نظرية الإمامة لدى الشيعة تطبيقها الفعلي في نظام الحكم في جمهورية إيران الإسلامية من حيث توافر دستور إسلامي ينظم مبادئ الحكم لدى الشيعة الإمامية بشكل يحقق الوفاء للنظرية الأصلية مع التطبيق الفعلي، وهي تجربة رائدة في العالم الإسلامي أصبحت محط أنظار الكثير من المراقبين. ولا شك في أنها تهمنا هنا بمقدار ما تعطينا من مضامين حول تقليص فردية الحاكم وتقوية دور الجماعة وتقوية المؤسسية في الحكم وفي القيادة.

من البديهي أن دستور الجمهورية الإسلامية في إيران يستند إلى الإيمان بالله والوحي والمعاد والعدالة الإسلامية وقيام الإنسان بحقوق الخلافة الإلهية في الأرض، والإمامة والولاية المستمرة ودورها الأساس في استمرارية الثورة الإسلامية (المادة ١ من الدستور)[٣٩].

وتقرر المادة الخامسة من الدستور تطبيق مبدأ العمل بولاية الفقيه العادل الكفء كامتداد لمبدأ الإمامة، ويأتي تفصيل ذلك في المواد من رقم (١٠٧) إلى رقم (١١٢). ولا شك في أن نظام الجمهورية الإسلامية يختلف عن النظم المألوفة في العصر الحاضر، كما أنه يختلف عن نظم الخلافة والإمامة التي عرفناها في التاريخ الإسلامي. فالحكم موزع على العديد من الوظائف والأجهزة التي لا بد من إدراك دور كل منها

---

(٣٩) محمد علي التسخيري، **الدولة الإسلامية: دراسات في وظائفها السياسية والاقتصادية**، كتاب التوحيد؛ ١ (طهران: معاونية العلاقات العامة في المنظمة الإعلام الإسلامي، ١٩٩٤)، ص ١٥١.

لإصدار أي حكم على هذا النظام. فهنالك القائد (قائد الثورة، الفقيه العادل)، ومجلس الشورى (السلطة التشريعية)، ومجلس صيانة الدستور، ومجمع تشخيص النظام، ورئيس الجمهورية، ورئيس السلطة القضائية. ومن الاطلاع على اختصاص كل من هذه الوظائف والأجهزة، يَتَبَين أن هنالك درجة كبيرة من فصل السلطات وفي الوقت نفسه من تحقيق مبدأ الرقابة المتبادلة والتوازن (Checks & Balances).

فبالنسبة إلى القائد أو مرشد الثورة، توكل مهمة تعيينه إلى الخبراء المنتخبين من قبل الشعب، وهؤلاء الخبراء يدرسون ويتشاورون بشأن كل الفقهاء الجامعين للشرائط المحددة في الدستور (المادتان رقمَي ١٠٥، ١٠٩). ومتى شخصوا فرداً من الفقهاء باعتباره الأعلم بالأحكام والموضوعات الفقهية والمسائل السياسية والاجتماعية، وحيازته تأييد الرأي العام، وتمتعه بالصفات المذكورة في المادة رقم (١٠٩) انتخبوه للقيادة، وإلا فإنهم ينتخبون أحدهم ويعلنونه قائداً. ويتمتع القائد المنتخب بولاية الأمر (ولي الأمر) ويتحمل كل المسؤوليات الناشئة عن ذلك. ويتساوى القائد مع كل أفراد البلاد أمام القانون.

ومن مراجعة وظائف القائد (المرشد) وصلاحياته، يتضح أنه المرجع النهائي لكل نظام الحكم، فمن صلاحياته تعيين السياسات العامة لنظام جمهورية إيران الإسلامية بعد التشاور مع مجمع تشخيص مصلحة النظام، وهو القائد العام للقوات المسلحة، ومن صلاحياته إعلان الحرب والسلام والنفير العام، والموافقة على صلاحية المرشحين لرئاسة الجمهورية، وإمضاء حكم تنصيب رئيس الجمهورية بعد انتخابه من قبل الشعب، وعزل رئيس الجمهورية بعد صدور حكم المحكمة العليا بتخلفه عن وظائفه القانونية، أو بعد رأي مجلس الشورى الإسلامي بعدم كفاءته السياسية على أساس المادة رقم (٨٩)، ونصب وعزل وقبول استقالة كل من فقهاء مجلس صيانة الدستور وأعلى مسؤول في السلطة القضائية، ورئيس مؤسسة الإذاعة والتلفزيون، ورئيس أركان القيادة المشتركة، والقائد العام لقوات حرس الثورة الإسلامية، والقيادات العليا للقوات المسلحة وقوى الأمن الداخلي[٤٠].

أما مجلس صيانة الدستور فهو يهدف إلى ضمان مطابقة ما يصادق عليه مجلس الشورى الإسلامي من قوانين مع الأحكام الإسلامية والدستور نفسه، وهذا يشبه أسلوب المراجعة الدستورية للقوانين كما تقوم به محكمة العدل العليا في الولايات المتحدة. ونِصْف هذا المجلس من الفقهاء يعينهم القائد (المرشد)، والنصف الثاني

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٦٠ ـ ١٦٢.

الحقوقيين يعينهم رئيس السلطة القضائية. وبالإضافة إلى صلاحياته في المراجعة الدستورية/ الإسلامية، يمارس مجلس صيانة الدستور الإشراف على انتخابات مجلس خبراء القيادة ورئيس الجمهورية وأعضاء مجلس الشورى الإسلامي وعلى الاستفتاء العام[٤١].

وأخيراً فقد شكل الدستور مجمعاً أسماه «مجمع تشخيص مصلحة النظام» ليقوم بمهمة تحقيق المصلحة في حالات استحكام الخلاف بين مجلس الشورى ومجلس صيانة الدستور. ويقوم القائد بتعيين السياسات العامة للنظام بعد التشاور مع هذا المجمع[٤٢]. ويتضح من كل ذلك أن الدستور يشدّد على انفصال السلطات الثلاث، كما أن مبدأ الرقابة المتبادلة بين السلطات واضح في أكثر من حالة[٤٣].

وعلى الرغم من الصلاحيات الضخمة والخطيرة التي يتمتع بها القائد (المرشد)، فإن الإطار الذي يعمل فيه هو إطار مؤسسي بدرجة كبيرة. قد يقال عن هذا الإطار إنه معقد ومتشابك ويجزئ السلطة بدرجة كبيرة، ولكنه يبدو أنه إطار يدعم المؤسسية ويقلل الفردية. فالقائد (المرشد) يأتي عن طريق الانتخاب غير المباشر، وهو لا يمارس الحكم بنفسه بل تمارسه أجهزة أخرى، فهو المرجع لكل الأجهزة بما فيها رئيس الجمهورية، والحكم مقسم بين رئيس الجمهورية، والسلطة التشريعية، وبعض الأجهزة التابعة للقائد (المرشد)، والسلطة القضائية، ومجلس صيانة الدستور، ومجلس تشخيص مصلحة النظام. ومن الملامح المهمة للقائد أنه ليس معصوماً، بل هو خاضع للرقابة والمحاسبة. فتنص المادة رقم (١٣٧) على أن رئيس السلطة القضائية يتولى التحقيق في أموال القائد ورئيس الجمهورية ومعاونيه والوزراء وزوجاتهم وأولادهم، قبل تحمل المسؤولية وبعدها.

ورئيس الجمهورية يُنتخب من قبل الشعب من بين المتدينين السياسيين المتصفين بالتقوى والإيمان بمبادئ الجمهورية الإسلامية (المادة رقم ١١٥)[٤٤]. ويسري مبدأ الانتخاب المباشر أيضاً على أعضاء المجلس التشريعي (مجلس الشورى وأعضاء مجالس الشورى المحلية ونظائرها). ويُلجأ إلى الاستفتاء في موضوعات معينة يحددها الدستور[٤٥].

---

(٤١) المصدر نفسه، ص ١٧٤ ـ ١٧٥.
(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٧٦.
(٤٣) المصدر نفسه، ص ١٦٣.
(٤٤) المصدر نفسه، ص ١٥٥.
(٤٥) المصدر نفسه، ص ١٥٩.

وهنالك العديد من المواد التي تعزز مؤسسية الحكم، مثل تشكيل ديوان العدالة الإدارية للتحقيق في شكاوى الناس على الدوائر الحكومية (المادة رقم ١٧٣)، ودائرة التفتيش العام لتقوم بالإشراف على حسن سير الأمور والتنفيذ الصحيح للقوانين في المؤسسات الإدارية، (المادة رقم ١٦٤)، بالإضافة إلى دور ديوان المحاسبة الذي يقدم تقاريره لمجلس الشورى الإسلامي (المادة رقم ٥٤).

المهم في هذا النظام للجمهورية الإسلامية أنه خطوة كبرى نحو تعزيز المؤسسية وتقليص الفردية والذاتية لدى الحكام/ القادة. وحتى دور الرجل العظيم هنا يقل أهمية بسبب الشروط الفقهية التي يجب أن يتحلى بها ولأنه ينتخب انتخاباً من قبل مجلس الخبراء الذين ينتخبون مباشرة من قبل الشعب، فانبثاق الرجل العظيم في أي نظام هو ضد القنوات المحددة وضد الإجراءات لأن هذه الظاهرة (ظاهرة الرجل العظيم) تتنافى مع القيود، وبكلمة أخرى، إن وجود طرق واضحة وثابتة في اختيار القيادات تقلل من أهمية الاعتماد على الرجل العظيم، وتقلل من إمكانيات بروزه، وإذا برز فإنه يظل مقيداً وليس بحسب النموذج الخالص.

الفصل السابع

تجليات النمط النبوي ـ الخليفي
عند الفلاسفة والمفكرين المسلمين

أولاً: الفلسفة وقضية الحكم

بيَّنا في السابق مواقف الفقهاء في كل من المذهب السني والمذهب الشيعي بالنسبة إلى الإمامة والخلافة في التراث الإسلامي. ونلاحظ أن الاهتمام بقضية الحكم والقيادة لم تقتصر على الفقهاء وأصحاب المذاهب، فهنالك الشعراء والأدباء والمؤرخون والفلاسفة والأحزاب السياسية المختلفة. وسوف نحاول هنا عرض آراء بعض الفلاسفة البارزين في قضية الحكم، بالإضافة إلى العلاّمة والمؤرخ ابن خلدون الذي احتلّ والفلاسفة المسلمون مكاناً مرموقاً متميزاً في الفكر العربي الإسلامي كما هو في الفكر الإنساني.

من المعلوم أن الفلسفة العربية الإسلامية قد نمت بعد اختلاط العرب بالأمم الأخرى ونقل العلوم والفلسفة إلى اللغة العربية. وقد عرف العصر العباسي الثاني بازدهار الفكر والعلوم والفلسفة، واستمر ذلك الازدهار لعدة قرون.

ومن المهم أن نلاحظ أن الفلسفة العربية الإسلامية كانت نتاج تفاعل الفكر الإسلامي والفلسفة اليونانية بكل اتجاهاتها، وبخاصة فلسفة أفلاطون وأرسطو، فكان من أهم ملامح الفلسفة العربية الإسلامية محاولة التوفيق بين الشريعة والفلسفة، واتجهت غالباً إلى اعتبار أن الشريعة والفلسفة تبحثان عن الحقيقة بطرق مختلفة، وتكمل إحداهما الأخرى، وتشتركان في البحث عن السعادة، ولكن الشريعة تخاطب جميع فئات المجتمع، بينما تخاطب الفلسفة فئة نخبوية محدودة هي الفلاسفة أو أهل

الحكمة. واقتضت جهود التوفيق بين الشريعة والفلسفة محاولات التوفيق بين الوحي والعقل، وبين الله و«السبب الأول»، واعتبار أن للوحي معنيين، **أحدهما** ظاهر **والثاني** خفي، ولا يستطيع معرفة المعنى الخفي إلا الفلاسفة[1].

لا شك في أن هموم الفلسفة كانت أوسع من قضية الحكم، وإن كان معظم الفلاسفة يشملون قضية الحكم ضمن اهتماماتهم التي كانت تبحث عن أصل الكون وطبيعة النفس الإنسانية ومفهوم السعادة وإثبات النبوة والله. وإن قضية الحكم في مناقشات الفلاسفة كانت تحمل ملامح الشريعة والفلسفة في غالب الأحيان. ومن أهم ملامح الفلسفة اليونانية الأفلاطونية والأرسطية التي انتقلت إلى الفلسفة العربية الإسلامية، فكرة عالم المثل وتدرج المثل والمخلوقات في نظام هرمي تدرجي، والجمهورية الفضلى وما يغايرها من مدن غير فضلى وفكرة حكم الفيلسوف أو حكم الفلاسفة. هذا على مستوى الإطار الفلسفي النظري، أما على المستوى العملي التطبيقي في الحكم والإدارة فقد كان التأثر إجمالاً بالنظام الفارسي.

فعلى الرغم من وجود حضارات أخرى في ذلك الوقت، كان ميل العرب للاقتباس من الفرس في مجالات الحكم والإدارة. والأسباب يبينها عبد الرحمن بدوي في الاقتباس التالي:

«كان أمام الخلفاء (العباسيين) نموذجان بارزان للملكية المطلقة على أنقاضهما قامت الدولة الإسلامية: النظام البيزنطي، والنظام الساساني والإيراني عامة. وكان طبيعياً أن تتجه الأنظار أول الأمر إلى النظام الإيراني **أولاً**، لأن الذين قاموا بالثورة من أجل إيجاد الدولة العباسية كانوا من الفرس، فكان طبيعياً أن يكون للنفوذ الفارسي المكانة الأولى في التأثيرات الأجنبية في ذلك الحين؛ **وثانياً**، لأن الخلافة العباسية قامت في البقعة نفسها التي كانت حاضرة الإمبراطورية الفارسية العظيمة.

ومن هنا اتجه المثقفون والمفكرون السياسيون إلى التراث السياسي الإيراني (الفارسي) يستلهمونه أو ينقلون عنه **مرايا الأمراء**، أي السياسات التي يسترشد بها أولو الأمر في سياسة الملك وتدبير أمر الرعية... إلى حد أنسى الناس أنه يوجد لغير الفرس فلسفة سياسية.. حتى قالوا: «للفرس السياسة والآداب والحدود والرسوم؛ وللروم العلم والحكمة؛ وللهند الفكر والروية والخفة والسحر والأناة؛ وللترك الشجاعة والإقدام» [أين العرب؟].. والسبب في هذا كله راجع إلى اتجاه الكتّاب

---

(١) كمال اليازجي وأنطوان كرم، **أعلام الفلسفة العربية: دراسات مفصلة ونصوص مبوبة مشروحة**، ط ٤ (بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٩٠)، ص ٣٣٧ ـ ٣٧٣.

العالمين بالفارسية وهم المقربون عند الخلفاء العباسيين الأول حتى عهد الرشيد، إلى التراث الفارسي وحده»[٢].

ولا يفوتنا أن نذكر هنا أنه قبل أن يظهر فلاسفة عرب مسلمون يذهب الفضل إلى المترجمين الذين قاموا بنقل الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية أمثال حُنين بن إسحق وثابت بن قرة وقسطا بن لوقا ويحيى بن عدي وغيرهم من المترجمين[٣].

ثانياً: أبو نصر الفارابي والمدينة الفاضلة

يذكر أن الفارابي هو أول من أرسى قواعد الفلسفة العربية الإسلامية. فعدا عن إيمانه بضرورة التوفيق بين الشريعة والفلسفة، كان يضع الشريعة في المقام الأعلى بالنسبة إلى الفلسفة. وهو لم يكن سياسياً أو مهتماً بالمناصب لنفسه بل كان مهتماً بالسعادة القصوى. وأبرز ما يظهر تأثره بأفلاطون من حيث الفكر السياسي فكرته عن المدينة الفاضلة، وهي المدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تُنال بها السعادة وحيث يكون فيها الاجتماع فاضلاً والأمة فاضلة. وهي تشبه البدن الصحيح التام الذي تتعاون أعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان وعلى حفظها عليه، ويشبه نظامها نظام الجسم العضوي والرئيس فيها بموقع القلب الذي هو أكمل الأعضاء وأتمها ومن دونه مرؤوسون يرأسون آخرين بهرمية تصل في أدناها إلى قوم يخدمون غيرهم ولا يخدمهم أحد، أما الرئيس فهو الذي لا يخدم أحداً[٤].

ورئيس المدينة الفاضلة ليس يمكن أن يكون أي إنسان اتفق، لأن الرئاسة إنما تكون بشيئين: **أحدهما** أن يكون بالفطرة والطبع معداً لها، **والثاني** بالهيئة والملكة والإرادة (أي بالموهبة والتدريب). وإذا حصل ذلك كان هذا الإنسان هو الذي يوحى إليه وهو الحكيم الفيلسوف والنبي المنذر بما سيكون، وهو في أكمل مراتب الإنسانية، وفي أعلى درجات السعادة، وتكون نفسه كاملة متحدة بالعقل الفعال. فهو الإمام، والرئيس الأول للمدينة الفاضلة، وهو رئيس الأمة الفاضلة، ورئيس المعمورة كلها. ويسرد الفارابي اثنتي عشرة خصلة فُطر عليها الرئيس، وهي أن يكون تام الأعضاء، جيد الفهم والتصور لكل ما يقال له، جيد الحفظ، جيد الفطنة، حسن العبارة، محباً للتعليم، غير شره، محباً للصدق وأهله، كبير النفس، محباً للعدل، قوي

(٢) عبد الرحمن بدوي، **الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام**، دراسات إسلامية؛ ١٥ (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٤)، ص ٥ ـ ٧.

(٣) اليازجي وكرم، المصدر نفسه، ص ٨٩ ـ ٩٣.

(٤) المصدر نفسه، ص ٤٤٨.

العزيمة، وأن يكون الدرهم والدينار وسائر أعراض الدنيا هينة عنده[٥].

ويتضح توجه الفارابي نحو التوفيق بين الدين والفلسفة في مواصفات رئيس المدينة الفاضلة، «فإنه بعد أن جعله فيلسوفاً متصوفاً عقلياً، أراده أن يكون نبياً. وكأنما أراد أن يثبت النبوة بطريقة علمية برهانية، ليبينّ صحة الوحي وإمكان اتصال النبي بالعقل الذي هو مصدر الوحي والإلهام، فأقام النبوة على أساس نفسي ذاتي، ثم ربطها بالحقائق المجردة شأنه في مختلف أبحاثه»[٦].

ويقارن الفارابي المدينة الفاضلة بمضاداتها: المدينة الجاهلة والمدينة الفاسقة والمدينة المبدّلة والمدينة الضالة، ويعتبر أن ملوك هذه المدن مضادة لملوك المدن الفاضلة، ورياستهم مضادة لملوك المدن الفاضلة، وكذلك سائر من فيها. أما ملوك المدن الفاضلة الذين يتوالون في الأزمنة المختلفة كلهم نفس واحدة، وكأنهم ملك واحد يبقى الزمان كله[٧].

ويلاحظ كمال اليازجي وأنطوان كرم أن الفارابي كأنما استمد أوصافه للمدن الجاهلة والفاسدة من الحياة، فشبه أهلها بجماعة الوحش التي يسطو فيها القوي على الضعيف، وجاء وصفه للقهر والقوة وتنازع البقاء فيها، أكمل من وصفه للمدينة الفاضلة وأقرب إلى الواقعية[٨].

نستنتج من هذا العرض لآراء الفارابي كمؤسس للفلسفة العربية الإسلامية المتأثرة بالدين الإسلامي والفلسفة اليونانية، أنها تجليات واضحة وتعزيزاً قوياً للنمط الزعامي ـ السلطوي بأبعاده الذاتية والفردية واللامؤسسية وأهمية الرجل العظيم. فعلى الرغم من أنه أكد أن نظام مجتمع المدينة الفاضلة يبنى على التعاون الإنساني، بقيت السلطة فيها بيد رئيسها الذي يمثل قمة في مفهوم الرجل العظيم أو الزعيم الذي هو نبي وفيلسوف، وبهذا يتفوق على المفهوم السني للإمام أو الخليفة كما عرضه فقهاء السنة من حيث الاستعداد للزعيم أو الرجل العظيم أو مكانته في النظام الاجتماعي والسياسي. وهو يقترب بدرجة كبيرة إلى المفهوم الشيعي الاثني عشري للإمام من حيث جلال قدره ومواصفاته الغيبية، وصعوبة وصوله وضبابية الطريقة التي يصل

---

(٥) أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، **كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة**، قدم له وشرحه ابراهيم جزيني (بيروت: دار القاموس الحديث، ١٩٦٠)، ص ١٠٠ ـ ١٠٤.

(٦) اليازجي وكرم، المصدر نفسه، ص ٤٦١.

(٧) أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، **كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات**، حققه وقدم له وعلق عليه فوزي متري النجار (بيروت: دار المشرق، ١٩٦٤)، ص ٨٠ ـ ١٧٠.

(٨) اليازجي وكرم، المصدر نفسه، ص ٤٦٦.

فيها إلى الحكم أو يتغير بموجبها الحاكم وهذا يعني الغياب الكامل للمؤسسية.

نلاحظ كذلك أن ظروف التفتت السياسي ومظاهر الضعف والفساد في عصره جعلت الفارابي وغيره من الفلاسفة يتبنون أفكاراً طوباوية مأخوذة من الفلسفة اليونانية أصلاً، وهي تمثل نزوعاً واشتياقاً إلى مثاليات، مع أنها خيالية. فيعتبر القرن العاشر الميلادي الذي عاش فيه الفارابي من أغنى العصور العربية بالمتعارضات وأحفلها بالأحداث والمفاجآت، تمثلت في تزامن غاية الضعف وغاية القوة، والتهتك مع التزهد، والاستئثار والطغيان مع الإيثار والتضحية، والنشاط الديني المحافظ مع الجهد الفلسفي الجامح الذي يصل بعضه أحياناً إلى درجة الإلحاد، وملامح الجهل المطبق مع معاقل العلم الزاهر(٩).

ثالثاً: إخــوان الصفا

في هذا العصر ظهرت أيضاً حركة إخوان الصفا التي تدل آثارها على أنها أنشئت من قبل مجموعة من أصحاب الفكر الذين لم يريدوا الإعلان عن أنفسهم. واجتهد البعض في وصفهم أنهم من الأئمة من نسل علي بن أبي طالب أو من بعض متكلمي المعتزلة أو أنهم بعض مفكري الشيعة الناقمين على الحكم(١٠).

والأهم من كل ذلك أنهم دعوا إلى فكرة «الجامعة الروحانية» أو إلى بناء «المدينة الفاضلة الروحانية» التي يصفونها كما يلي: «ولا ينبغي أن يكون بناء هذه المدينة في الأرض حيث تكون أخلاق أهل سائر المدن الجائرة؛ ولا ينبغي أيضاً أن يكون بناؤها على وجه الماء، لأنه يصيبها من الأمواج والاضطراب ما يُصيب أهل المدن التي على السواحل من البحار، ولا ينبغي أن يكون بناء هذه المدينة في الهواء مرتفعاً، لكيلا يصعد إليها دخان المدن الجائرة، فتكدر أهويتها؛ وينبغي أن تكون مشرفة على سائر المدن، ليكون أهلها يشاهدون حالات أهل سائر المدن في دائم الأوقات»(١١).

أما مواصفات هذه المدينة الفاضلة عند إخوان الصفا، «وينبغي أن يكون أساس

---

(٩) المصدر نفسه، ص ٣٩٩.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٤٢٢، وكمال اليازجي، **النصوص السائغة: وهي نصوص ميسرة مختارة من تراث العرب الفكري ـ ضمت إليها شواهد قرآنية وخلاصات تمهيدية من الفلسفة اليونانية**، ط ٢ (بيروت: دار الريحاني للطباعة والنشر، ١٩٥٦)، ص ٣١٨.

(١١) اليازجي، **النصوص السائغة: وهي نصوص ميسرة مختارة من تراث العرب الفكري ـ ضمت إليها شواهد قرآنية وخلاصات تمهيدية من الفلسفة اليونانية**، ص ٣٢٢.

هذه المدينة على تقوى الله كيلا ينهار بناؤها، وأن يشيَّد بناؤها على الصدق في الأقاويل، والتصديق في الضمائر، وتتم أركانها على الوفاء والأمانة، كيما تدوم، ويكون كمالها على الغرض في الغاية القصوى التي هي الخلود في النعيم. فإذا فرغنا من بنائها بنينا المركب الذي هو سفينة النجاة، حتى تكون السفينة مستقلة بثقل الأجساد، وتكون المدينة مأوى الأرواح»[١٢].

إن إخوان الصفا لم يفصحوا عن شكل التنظيم السياسي وشكل تنظيم السلطة الذي يطمحون إليه، ولكنهم عبّروا عن النزوع إلى المثالي الذي قد لا يتحقق كما عبّروا عن الهروب من الواقع الذي يبتعد كثيراً عن النموذج الذي يتوقون إليه. وفي غياب مثل هذه التفاصيل لا نستطيع استخلاص موقعهم على مفهوم النمط الزعامي - السلطوي (النبوي الخليفي)، ولكن رؤيتهم تعطينا إحساساً بالواقع الاجتماعي السياسي الذي عاشه العرب والمسلمون في تلك الحقبة، وتوحي بأن تكون تصوراتهم عن رئيس المدينة الفاضلة قريبة جداً من النمط النبوي (الزعامي).

رابعاً: ابن سينا

وكما استهوت فكرة المدينة الفاضلة ومضاداتها كلاً من الفارابي وإخوان الصفا، مع الفوارق الملحوظة، استهوت كذلك ابن سينا، فبعد أن يشدّد على أهمية التعاون في الاجتماع الإنساني، يقسم المدن إلى ثلاثة أصناف: مدينة ضالة لا بد من دعوتها إلى الحق، ومدينة ذات سنن منافية للسنة الكريمة التي حملها رسول الحق فحاولت تكذيبه، ومدينة تقول بسنَّة أذن لها الله وهي وحدها المدينة العادلة[١٣].

وبما يذكرنا بأفلاطون، يجعل ابن سينا مجتمع المدينة ثلاث طبقات: طبقة المدبرين، وطبقة الصنَّاع، وطبقة الحفظة. ولكل من هذه الطبقات مهمة تنفرد بها في المدينة وبها ينسجم العمل العام، كما أن كلاً منها منظمة تنظيماً هرمياً يرأسه رئيس يكون تحته رؤساء حتى أدنى الهرم.

وخلافاً للفارابي الذي افترض أن كل فرد في المجتمع لديه القدرة على تفهم أغوار الفلسفة وإدراك العقول المفارقة، كانت دعوة ابن سينا لعامة الناس (غير الفلاسفة) أن يكتسبوا درجات من الكمالات الإنسانية عن طريق الفلسفة قدر استطاعة كل منهم، والذي لم يفهم الفلسفة يكون كماله الإنساني بتطبيق الأحكام

---

(١٢) المصدر نفسه، ص ٣٣٣.

(١٣) اليازجي وكرم، المصدر نفسه، ص ٥٣٤.

الشرعية. وأما الذي يخرج عن السنة ويخالف أحكام الرئيس الشرعية، فيحاكم ويستحق العقاب الأخروي[١٤].

أما عن التنظيم السياسي للمدينة (العادلة بخاصة)، فيتحدث ابن سينا عن ضرورة وجود وازع (رئيس صاحب سلطة) يشترع السنن ويطبقها، ويكون من المدينة بمثابة الرأس للجسد. وبما أن السنة والعدل قد اجتمعا في هذا الوازع، يحدد ابن سينا وظائف هذا الوازع، فيقول إنّ من شأنه أن يهدي الرعية بالله، ويحثها على العبادة، ويردعها عن الشر، فيسلم بعدالته كل حق؛ ومن شأنه أيضاً أن يعد الأسلحة لحماية الثغور، ويضبط الدخل والخرج. ويقول أيضاً: وهو (الوازع) على غرارة الخليفة مطلق الإرادة في ما يدبر، مستقل السياسة. ويشترط فيه أن يكون عالماً بالشريعة لا يفوقه أحد، عفيفاً شجاعاً، مقاوماً لذوي السياسة المفسدة، جامعاً بين العلم والعمل، ليستحق أن توكل إليه أمور العباد. ويشير ابن سينا إلى وظيفة اجتماعية مهمة لرئيس المدينة (الدولة)، فيقول إن من أميز واجبات «الوازع» أن يتدبر لكل فرد من أفراد المجتمع عمله، أي يوفر له عملاً يناسب إمكاناته ويبعده عن البطالة والأعمال الفاسدة والفجور واللصوصية والمراباة[١٥].

وفي مجال طريقة استخلاف هذا الوازع أو وصوله إلى رئاسة المدينة، يشير ابن سينا إلى أن استخلافه يمكن أن يكون بالنص (كما هو عند الشيعة)، أو بالإجماع (بالاختيار، كما هو عند السنة)، ويرى أن استخلافه بالنص أصوب، وكأنما هو يؤثر مذهب الشيعة في هذا المجال[١٦].

ولا شك في أن ابن سينا يعطي الدور السياسي كله للوازع أو رئيس المدينة العادلة الذي يسميه «الرئيس الشارع»، فهو قائد وواضع للشرائع ونموذج للسلوك، حيث يقول ابن سينا إن على كل فرد من كل طبقة أن يتتبع العادات القويمة والأخلاق الفاضلة التي استنها الرئيس الشارع، فبذلك تتأصل في نفوسهم الأعمال الجميلة الخيِّرة ويتهيأ كل منهم لحياة أخروية سعيدة[١٧].

ومع تأثر ابن سينا الواضح بالفلسفة اليونانية، وبخاصة أفلاطون وأرسطو، نلاحظ أنه يؤكد على أن الشريعة في منزلة أعلى من الفلسفة، والنبي في منزلة أعلى من الفيلسوف، وهو يقرن الحكومة الإسلامية النموذجية التي التزمت بالإسلام،

---

(١٤) المصدر نفسه، ص ٥٣٤.
(١٥) المصدر نفسه، ص ٥٣٣.
(١٦) المصدر نفسه، ص ٥٣٣.
(١٧) المصدر نفسه، ص ٥٣٤.

يقرنها بالجمهورية المثلى لأفلاطون، كما يعتبر أن الإمام في الحكومة الإسلامية موازٍ للملك الفيلسوف في جمهورية أفلاطون، وهو يدمج بين شروط الخليفة المعروفة في نظرية الخلافة (السنية) مع الفضائل الأربع التي وضعها أفلاطون[١٨].

وأخيراً، لا بد من الإشارة إلى فكرتين مهمتين من الفكر السياسي لابن سينا، هما رأيه في مكانة الشورى في الحكم وماذا يفعل المسلمون في حال ظلم الحاكم أو انحرافه عن المسار الصحيح. فبالنسبة إلى أهل الشورى يرى ابن سينا أن دورهم يقتصر على تقديم الرأي والتنفيذ، والرأي الأخير هو للخليفة[١٩]. ويفهم من ذلك أنهم لا يملكون الحق في إقصائه عن الحكم، مع أن موقفه بالنسبة إلى الإمام الجائر يتعدى ما كان مألوفاً لدى غالبية الفقهاء في النظرية التقليدية للخلافة. فبينما نرى أن غالبية الفقهاء تَبَنوا فكرة عزل الخليفة عن طريق الخروج عليه أو عن طريق شخص متغلب، نرى أن ابن سينا يؤمن بضرورة قتل الطاغي الجائر ومعاقبة الذين لا يقتلون الإمام الجائر إذا كانت لديهم الإمكانية لذلك، فإذا قام أحد المطالبين بالخلافة وخرج على خليفة غير أهلٍ للمنصب، يجب على باقي المواطنين مساعدته إذا كانت لديه الصفات الجسمانية والعقلية لذلك المنصب.

ويلاحظ روزنتال (Rosenthal) أن ابن سينا يسمح بالتغاضي عن بعض المتطلبات الشرعية في الخليفة لمصلحة سلطة مبنية على أساس القوة والذكاء بدل سلطة ضعيفة لخليفة صالح تقي تعوزه الكفاءة لإدارة المجتمع بالشكل الصحيح. وبذلك، يقول روزنتال، يقع ابن سينا في شيء من التناقض مع ملاحظة أنه يعكس الواقع السياسي الذي كان يميز عصره[٢٠].

نستنتج من هذا العرض لآراء ابن سينا السياسية أنه أعطى أهمية كبرى للحاكم الفرد سواءً كان إماماً في الدولة الإسلامية أو كان الملك الفيلسوف في المدينة العادلة غير الضالة، ووضع مواصفات عالية لكليهما، وهذا يعزز الفردية والذاتية وأهمية الرجل العظيم. وقد حصر ابن سينا دور الشورى في تقديم الرأي والتنفيذ، ولم يوكل أي دور لأهل الشورى في موضوع تغيير الخليفة، بل إنه طرح فكرة الخروج على الخليفة وقتله إذا كان جائراً، والطريقة التي نستطيع إدراكها لذلك من أقوال ابن سينا هي خروج شخص قوي على الإمام الجائر مع واجب الآخرين مساعدته. وهذا يعني

(١٨) Erwin I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam; an Introductory Outline* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1958), p. 153.

(١٩) المصدر نفسه، ص ١٥٥.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٥٣ ـ ١٥٤.

بالضرورة التغيير من خلال العنف وسفك الدماء، وهو ما نعتبره طريقة لامؤسسية غير مضمونة النتائج وذات تكاليف اجتماعية وسياسية عالية كما هو معروف. وباختصار، إن آراء ابن سينا لم تخرج عن مواصفات النمط الزعامي، وهو النمط الفرعي للنمط الزعامي ـ لسلطوي .

خامساً: الفلسفة الإسلامية في الأندلس: ابن باجّه

كما نمت الفلسفة الإسلامية العربية وازدهرت في المشرق الإسلامي، نمت كذلك وازدهرت في المغرب والأندلس، حيث مثل ذلك استمرارية وإثراءً عظيمين، ولم تكن الحركات العلمية والفلسفية والدينية في المغرب والأندلس بمعزل عنها في المشرق. ويستطيع المتتبع للفكر الفلسفي ملاحظة تشابه الظروف والمشكلات التي كانت تواجه الفلاسفة والمفكرين في جانبَي العالم الإسلامي. فقد استمر التأثر بالفلسفة الإغريقية وبمحاولات التوفيق بين الدين والفلسفة، بالإضافة إلى معالجة القضايا الكبرى كمسألة الوجود وإثبات الله والنبوة والوصول إلى الحقيقة والسعادة القصوى وما إلى ذلك.

وقد تفاوت اهتمام الفلاسفة المسلمين بالشأن السياسي، كما اختلفت طرق المعالجة والحلول المقترحة. ولكن السمة العامة التي غلبت على الفكر السياسي الفلسفي هي التأثر الواضح بالأوضاع السياسية والاجتماعية المتمثلة بالاضطراب والصراعات على الحكم، مما أدى بالفلاسفة إلى البحث عن الحلول في الخيال المتمثل إما بالبعد عن التكلم في الواقع السياسي أو التمسك بشكل من أشكال المدن الفاضلة أو العادلة التي يمكن الاستمتاع بالتحدث عنها ويستحيل تحقيقها في الواقع.

يمثل ابن باجه (١١٠٠ ـ ١١٣٨) الملقب أيضاً بابن الصانع، اتجاه التصوف الاجتماعي الذي فضّل أن يعزل نفسه عن الواقع ويعيش في عالم مثالي خاص به، فأوجد فكرة «المتوحد» و«المتوحدين» الذين يسعون إلى إيجاد «دولة المعرفة». فالعلم الإنساني يتحصل من مزاولة البحث في قلب المجتمع باتباع أساليب الفضيلة والإقبال على الخير ومجانبة المفاسد لغرض الاستبحار والتأمل والوصول إلى دولة المعرفة التي هي أفضل الدول والتي يتمكن أهلها من إدراك المعقول الحقيقي. وهي الحكومة الكاملة، ومن علاماتها أنها خالية من القضاة لأن علاقات أهلها قائمة على المحبة، وخالية من الأطباء لأن أهلها لا يتناولون من الغذاء غير ما يلائمهم.

وإذا وجد المتوحدون في مجتمع غير كامل كالمدينة الأرستقراطية (Aristocrat): الطائفة العادلة، أو الموناركية (Monarchi): الفرد العادل، أو التيموقراطية (Timocrat): الطماعين، أو الأوليغركية (Oligarch): حكم الأغنياء أو

الديمقراطية (Democrat): حكومة الكثرة، فليتدبروا أمرهم كأنهم يعيشون في حكومة كاملة ينشئون مدينة في المدينة وإن عدّهم الناس غرباء، ولكنهم ينتقلون بفكرهم من الوسط الذي هم فيه إلى الجمهورية الكاملة التي هي لهم بمثابة الوطن المستقر[٢١].

وعلى الرغم من تأثر ابن رشد بابن باجه وإطرائه له فقد انتقد ابن رشد فكرة المتوحد بصفتها انعزالاً عن المجتمع، ولكن ابن باجه كان يعتبر نفسه من اتباع أرسطو الذي يعتبر أن الإنسان اجتماعي بالطبع وخيِّر بالطبع، والمجتمع خيِّر بالطبع. ولم يؤمن ابن باجه بالانعزال، بل بالترفع عن الغايات الجسمية والسمو على أنانيته والتعاون مع أمثاله في انتشال المجتمع مما هو فيه حتى يُضحى وجود الإنسان الواقعي هو ما يجب أن يكون، فيتحد وجوده والخير، ويصبح واقع الحياة كمالاً. ويلاحظ كمال اليازجي وأنطوان كرم أن هذا الاتجاه هو استمرار لفكرة إخوان الصفاء وللمذهب التفاؤلي الذي اعتمدته الفلسفة الإسلامية[٢٢].

المهم في هذا أن ابن باجه لم يقدم فكراً سياسياً يعالج قضايا عصره السياسية، فذهب إلى نوع من الطوباوية التي تحقق ما يسعى إليه، ولكن في الخيال.

وبالاتجاه نفسه، إلى حد ما، سار ابن طفيل (١١١٠ ـ ١١٨٥) الذي يعرف أكثر شيء بتطويره لقضية حي بن يقظان وآسال وسلامات، ثلاث شخصيات خيالية، عاش أولها في جزيرة معزولة واستطاع أن يتوصل بالتفكير والتأمل إلى حقيقة الله والوجود، وبعد أن اتصل بآسال وسلامات وعرف ما توصل إليه مجتمعهما من معرفة الشريعة والتصديق بها، أقرهما على ما توصلا إليه.

ويرى الكثير من المحللين أن حي بن يقظان يرمز إلى الفلاسفة وبالذات إلى ابن طفيل، ويمثل آسال أرباب التأويل للنص القرآني، وسلامات أهل الظاهر والجمهور. والأغراض التي كان ابن طفيل يرجو تحقيقها كانت إظهار أن العقل الإنساني النيّر بالاستقراء والتأمل يدرك الحقائق العليا، وأن العلم يستند إلى حقائق روحية على رأسها الإيمان بالله وتقريب الفلسفة إلى الجمهور وغير ذلك من المقاصد النبيلة. ولكن المهم أن ابن طفيل لم يقدم فكراً فلسفياً سياسياً يعالج قضايا الحكم في زمنه[٢٣].

---

(٢١) اليازجي وكرم، المصدر نفسه، ص ٦٥٤ ـ ٦٦١.
(٢٢) المصدر نفسه، ص ٦٥٧.
(٢٣) المصدر نفسه، ص ٦٨٨ ـ ٧٣٠.

سادساً: ابن رشد

يتفق الجميع على أن الفيلسوف الأندلسي القرطبي ابن رشد (١١٢٦ ـ ١١٩٨) كان يمثل قمة الفلسفة الإسلامية في شرق العالم الإسلامي وغربه، وهو الذي سوف ننهي به حديثنا عن الفلاسفة. ثم ننتقل بعده إلى عِالمٍ مفكرٍ كبيرٍ فريدٍ في عصره والتاريخ هو ابن خلدون.

إن فكر ابن رشد السياسي جاء أساساً من شروحه على كتب أفلاطون وأرسطو، وبعض الرسائل الأخرى وردوده على الفقهاء. وكغيره من الفلاسفة المسلمين، كان مهتماً بالتوفيق بين الدين والفلسفة، ولكنه تميز بكونه شدّد على أن الشريعة هي في منزلة فوق الفلسفة، وهي القانون المنزل الكامل، وهو بهذا كان أقرب إلى ابن سينا منه إلى الفارابي، مع أن مجادلاته مع بعض المتكلمين والفقهاء في عصره كانت مشهودة، وأن بعضهم اتهمه والفلاسفة الآخرين بالكفر.

وكان مع كل ذلك يعتقد أن الفلاسفة وحدهم، وليس الفقهاء، هم الذين يستطيعون تقديم تفسير منطقي عقلاني للوحي بالبرهان اليقين. ولم يكن يفترض أن الجمهور يجب أن يفهم الفلسفة، بل إن الفلسفة للنخبة، والدين يخاطب الجميع ويفهمه الجميع، كل بحسب قدراته. والشريعة الإسلامية هي المكافئ الإسلامي لدستور المدينة الفاضلة، مع العلم أن النبي (ﷺ) هو أعلى منزلة من الملك الفيلسوف الذي يحكم المدينة الفاضلة. والنموذج الإسلامي الذي يكافئ المدينة الفاضلة هو الخلافة الراشدة. ولكن الخلافة تحولت على يد معاوية بن أبي سفيان إلى ملك، وهذا يعادل المدينة غير الكاملة عند أفلاطون. ويبقى أن طريقة أفلاطون في تحقيق الدولة المثالية هي الأفضل بعد دولة الشريعة. ولكن تحقيق هذه الدولة نادر في المجتمعات لأن الإمام الذي يحاول تحقيقها تواجهه أحوال سياسية واقتصادية تؤدي إلى خلافات ونزاع.

لقد نزع ابن رشد إلى المثاليات بعيدة المنال مثل الكثيرين من الفلاسفة المسلمين. فقد اعتقد بإمكانية تنظيم جمهورية فاضلة تستغني في أكمل أطوارها عن الأطباء والقضاة، والحكم في هذه الجمهورية بيد الفلاسفة، وأن واجب الفلاسفة هو تدريب الشعب على الفضيلة ومراعاة مصلحة الرعية. أما رئيس هذه الجمهورية فهو العقل الكامل.

ومع هذه النظرة المثالية لرئيس المدينة الفاضلة، يقبل ابن رشد بأن يتولى مجموعة من الأفراد الذين تتوافر فيهم الصفات مجتمعة، ويسميهم «الأمراء المختارون» ولكن الحكم يصبح «أرستقراطية» أي حكم «النخبة العادلة»، أو يمكن حدوث ازدواجية

السلطة إذا كان هنالك شخص محارب وشخص مجتهد ولا يتوافر الشرطان في شخص واحد[٢٤].

وعدا عن هذه الأفكار لا يقدم ابن رشد أفكاراً تقلل من الاعتماد على الحاكم الفرد أو تشدّد على المؤسسية، ولا يعطي دوراً لأهل الشورى. وحتى إن حديثه عن وجود ازدواجية أو تعددية في قمة السلطة يمكن أن يعتبر استجابة لمقتضيات الوضع السياسي أكثر مما هو دعوة للعمل الجماعي المؤسسي. وهذا يعزز الفكرة التي طالما شدّدنا عليها، وهي أن ابن رشد والفلاسفة، شأنهم شأن الفقهاء، ظلوا يشدّدون على أهمية صفات الحاكم الفرد ومسؤولياته، سواءً كان فيلسوفاً أو ملكاً أو خليفة أو إماماً. وكلما زاد التأكيد على تميز صفاته الشخصية كان أفضل للأمة، ولا يوجد حديث عن هيئات أخرى يكون لها دور حاسم وفعلي في اختياره ومراقبته أو تقاسم السلطة معه، مما يعزز في نظرنا بذور الفردية والذاتية واللامؤسسية وأهمية الرجل العظيم (الزعيم).

سابعاً: ابن خلدون

بعد أن استعرضنا آراء بعض أهم الفلاسفة المسلمين، نختتم هذه الفقرة بشرح آراء ابن خلدون السياسية في ما يتعلق بالقيادة السياسية وما يتعلق بها من فهمه للتاريخ والأنظمة السياسية وأسس تماسك الدولة. ولا بد أن نذكر هنا أن ابن خلدون يختلف عن الفلاسفة والمتكلمين والفقهاء، في أنه مؤرخ وعالم اجتماعي سياسي، فهو يتناول موضوعنا تناول المختص ويضعه في إطار حركية المجتمع الإنساني. ولا شك في أنه كعالم في الاجتماع السياسي، لم ينحصر بحثه في نظرية الخلافة كما بحثها علماء الكلام والفقهاء، ولم يشطح في خياله في البحث عن المدينة الفاضلة، بل كان نموذجاً للعالم السلوكي الذي يراقب الظاهرة الاجتماعية ويعيش معها ويجربها ويستنبط النظريات والأحكام الاجتماعية التي ترسم تلك الظاهرة وتفسرها تفسيراً عملياً ونظرياً. وبهذا فقد ذهب إلى ما هو أبعد مما اهتم به الفقهاء والفلاسفة على حدٍ سواء.

لقد اهتم ابن خلدون بنشوء المجتمع الإنساني ونموه ومراحل الضعف والقوة التي يمر بها، وأسباب القوة والانهيار، ثم تكلم بشكل خاص عن العرب ومدى استعدادهم للملك والحضارة والاستقرار وحكم الشعوب الأخرى ودور الدين في كل ذلك.

---

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٧٣٢ ـ ٧٧٤، و Rosenthal, Ibid., pp. 175-208.

وينطلق ابن خلدون من أن الاجتماع الإنساني ضروري، أي إن الإنسان مدني بالطبع، ولا يستغني الفرد عن تعاون الأفراد الآخرين لاستمرار الحياة الإنسانية. ومن جانب التنظيم السياسي في المجتمع، فإن حجر الزاوية في نظرية الدولة عنده هو القوة والعصبية والغلبة، أي إن القبيلة الأقوى والتي لديها عصبية (التوحد والتماسك والالتحام والنصرة مع الأهل على الغير)، هي التي تكون لها الغلبة والسيطرة على الدولة. «ولما كانت الرئاسة إنما تكون بالغَلَب، وجب أن تكون عصبية ذلك النصاب أقوى من سائر العصائب ليقع الغلب بها وتتم الرئاسة لأهلها ولا تنتقل الرئاسة إلا إلى الأقوى»[٢٥].

ومع أن ابن خلدون يعتبر أن أساس العصبية هو النسب والترابط القبلي، فهو يُعدل هذا المفهوم الأساسي بفكرتين مهمتين. **الفكرة الأولى**، هي أن من الممكن أن تتحول العصبية من ترابط قبلي إلى ترابط مبني على رابطة الدين، ولكن ذلك غالباً ما يحدث بالاعتماد على قوى أخرى تابعة لهم (موالي): «ويكون استظهارهم حينئذ على سلطانهم ودولتهم المخصوصة إما بالموالي والمصطنعين الذين نشأوا في ظل العصبية وغيرها، وإما بالعصائب الخارجين عن نسبها الداخليين في ولايتها، ومثل هذا وقع لبني العباس. . .»[٢٦] **الفكرة الثانية**، التي يُعدّل بها مفهومه العام للعصبية، هي أن الدولة إذا استقرت وتمهَّدت فقد تستغني عن العصبية[٢٧].

وهذه هي النظرية العامة التي قدمها ابن خلدون، وهي عامة بمعنى أنها تفسر التغير السياسي في الدول بعامة، ولا تقتصر مشاهداته واستنتاجاته على العرب. وبالإضافة إلى ذلك، فقد طوّر نظرية خاصة بالحكم عند العرب لخصت مفهومه الاجتماعي والسياسي للعرب فهو يقول: «إن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة. والسبب في ذلك أنهم لخلق التوحش الذي فيهم أصعب الأمم انقياداً بعضهم لبعض، للغلظة والأنفة وبعد الهمة والمنافسة في الرئاسة، فقلما تجتمع أهواؤهم. فإذا كان الدين بالنبوة أو الولاية، كان الوازع له من أنفسهم، وذهب خُلُق الكِبْر والمنافسة منهم فسهل انقيادهم واجتماعهم، وذلك بما يشملهم من الدين المُذْهب للغلظة والأَنفة، الوازع عن التحاسد والتنافس. . . فإذا كان فيهم النبي أو الوَلي. . حصل لهم التغلب والملك»[٢٨].

---

(٢٥) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة العلامة ابن خلدون**، تحقيق لجنة من العلماء (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، [د. ت.])، ص ١٣١.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ١٥٥.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٥٦.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ١٥١.

وبعد هذا التحليل الواقعي والعميق لطبيعة الحياة السياسية عند العرب، يستدرك ابن خلدون فيبرز الجوانب الإيجابية في حياة المجتمع العربي حيث يتابع: «وهم مع ذلك أسرع الناس قبولاً للحق والهدى لسلامة طباعهم من عوج الكلمات وبراءَتها من ذميم الأخلاق، إلا ما كان من خلق التوحش القريبِ المعاناةِ المتهيئ لقبول الخير ببقائه على الفطرة الأولى وبُعده عما ينطبع في النفوس من قبيح العوائد وسوء الملكات. فإن كل مولود يولد على الفطرة كما ورد في الحديث وكما تقدم»[٢٩].

إن من أجمل ما يقدمه ابن خلدون في مفهوم القيادة أو الرئاسة السياسية مفهوماً يميزه من كلٍ من الفقهاء والفلاسفة، الذين تفننوا في وصف السمات الشخصية للحاكم أو الإمام أو الملك الفيلسوف. فابن خلدون يخرج بشكلٍ واضحٍ عن هذا المفهوم ويبين أن ما يحكم صلاح الحاكم ليست سماته الشخصية المطلقة، بل طبيعة العلاقة بينه وبين المحكومين والتي يسميها «الملَكَة»، والتي يجب أن تتحقق بها مصلحة للمحكومين. فلننظر ماذا يقول: «اعلم أن مصلحة الرعية في السلطان ليست في ذاته وجسمه من حسن شكله أو ملاحة وجهة أو عظم جثمانه أو اتساع علمه أو جودة خطه أو ثقوب ذهنه، وإنما مصلحتهم فيه من حيث إضافته إليهم، فإن الملك والسلطان من الأمور الإضافية وهي نسبة بين منتسبين، فحقيقة السلطان أنه المالك (الرئيس) للرعية القائم في أمورهم عليهم. فالسلطان مَن له رعية والرعية مَن لها سلطان. والصفة التي له من حيث إضافته إليهم هي التي تسمى المَلَكة، وهي كونه يملكهم. فإذا كانت هذه الملكة وتوابعها من الجودة بمكان حصل المقصود من السلطان على أتم الوجوه: فإنها إن كانت جميلة صالحة كان ذلك مصلحة لهم، وإن كانت سيئة متعسفة كان ذلك رفيقاً بهم متجاوزاً عن سيئاتهم استناموا إليه ولاذوا به وأُشربوا محبته واستماتوا دونه. . . وأما توابع الملكة فهي النعمة عليهم والمدافعة عنهم»[٣٠].

من الواضح هنا أن ابن خلدون يرفض ما يسميه اليوم بنظرية السمات وهي الصفات الشخصية التي تميز القائد من حسن الشكل أو إفراط الذكاء، ومقابل ذلك فإنه يوضح أن القيادة هي نوع من العلاقة بين طرفين (نسبة بين منتسبين) وليست علاقة من طرفٍ واحدٍ يمارس أعمالاً إزاء طرف آخر هو المتلقي، وأن هذه العلاقة تقيَّم على أساس عملي يتلخص في تحقيق مصلحة الرعية، وأن محورها الرفق بالرعية والبعد عن التعسف.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٥١.
(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٨٨ ـ ١٨٩.

ويذهب ابن خلدون حداً بعيداً في رفض نظرية السمات لدرجة أنه يعتبر أن إفراط الذكاء والكَيَس عيب في صاحب السياسة (القائد) لأنّه «قلما تكون ملكة الرفق في من يكون يقظاً شديد الذكاء من الناس، وأكثر ما يوجد الرفق في الغُفّل والمتغفّل، وأقل ما يكون في اليقظ لأنه يكلف الرعية فوق طاقتهم، لذلك قال (ﷺ): سيروا على سير أضعفكم ومن هذا اشترط الشارع في الحاكم قلة الإفراط في الذكاء»[٣١] ونحن نختلف مع ابن خلدون في مغزى الاستشهاد الذي اعتمد عليه في تبرير رأيه، فقد استشهد بموقف عمر بن الخطاب عندما عزل زياد بن أبي سفيان وفسر عمر لزياد سبب العزل فقال: «لم أعزلك لواحدة منهما (العجز أو الخيانة) ولكني كرهت أن أحمل فضل عقلك عن الناس».

ويتابع ابن خلدون فيقول: «فأخذ من هذا أن الحاكم لا يكون مفرط الذكاء والكيَسَ مثل زياد بن أبي سفيان وعمرو بن العاص لما يتبع ذلك من التعسف وسوء الملكة وحمل الوجود على ما ليس في طبعه... وتقرر من هذا أن الكَيَس والذكاء عيب في صاحب السياسة لأنه إفراط في الفكر كما أن البلادة إفراط في الجمود، والطرفان مذمومان من كل صفة إنسانية، والمحمود هو التوسط كما في الكرم مع التبذير والبخل، وكما في الشجاعة مع الهوج والجبن، وغير ذلك من الصفات الإنسانية..». وفي رأينا أن التعسف وسوء الملكة ليست بالضرورة مرتبطة بإفراط الذكاء والكَيَس، ولكنها نتاج العوامل المختلفة التي ساهمت في تكوين شخصية ذلك القائد ولسنا في مجال إثبات رأي ابن خلدون أو دحضه، بل إظهار رؤيته الثاقبة في مناقشة نظرية السمات والتأكيد على أن القيادة هي علاقة بين منتسبين، وفي ذلك إنجاز كبير في مفهوم القيادة منذ ذلك الزمن.

لقد أظهر الاستعراض لآراء ابن خلدون في الصفحات السابقة نظرية ابن خلدون أو مفهومه للقيادة السياسية بمعناها العام ومن دون ربطها بنظرية الخلافة أو الإمامة. ولكنه لم يهمل نظرية الخلافة والإمامة عند السنة والشيعة، بل ناقشها ضمن مفهومه لأنواع الحكومات أو الدول.

يرى ابن خلدون أن المُلك أو الحكم هو ضروري للمجتمع كما أن المجتمع ضروري للإنسان، ومقتضى الملك هو التغلب والقهر، ومنع الإجحاف والظلم للرعية، ولاستمرارية الحياة البشرية «فوجب أن يرجع في ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة ينقادون إلى أحكامها كما كان ذلك للفرس وغيرهم من

---

(٣١) المصدر نفسه، ص ١٨٩.

الأمم». وتختلف أهداف هذه القوانين باختلاف واضعيها. «فإذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة كانت سياسة عقلية، وإذا كانت مفروضة من الله بشارع يقررها ويشرعها كانت سياسة دينية نافعة في الحياة الدنيا وفي الآخرة...»[٣٢] ويمكن تقسيم الدول إلى ملك وخلافة. فأما الملك فإما أن يكون ملكاً طبيعياً أو ملكاً سياسياً. فأما الملك الطبيعي فهو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة، ، والملك السياسي هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار. أما الخلافة فهي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية.

وهنا يدخل ابن خلدون في شرح نظرية الخلافة ومحورها الخليفة أو الإمام. ويبدأ بالمناقشة المألوفة حول ما إذا كان نصب الخليفة واجباً أم لا، ويقر أنه واجب شرعاً وهو فرض كفاية. ويناقش آراء بعض الذين قالوا بعدم وجوب نصب الإمام بحجة أن الواجب هو إمضاء حكم الشرع وليس نصب الإمام، فإذا تواطأت الأمة على العدل وتنفيذ أحكام الله تعالى لم يحتج إلى الإمام ولا يجب نصبه، ويذكر من أمثال هؤلاء الأمم من المعتزلة، والخوارج. والجميل أن ابن خلدون يعطي تبريراً معقولاً لتوجه هذه الفئات. فهو يقول إن هؤلاء محجوبون بالإجماع، والذي حملهم على هذا المذهب هو الفرار عن الملك ومذاهبه من الاستطالة والتغلب والاستمتاع بالدنيا لمّا رأوا الشريعة ممتلئة بذم ذلك والنعي على أهله. وفي رأيه أن الشارع لم يذم الملك لِذاتِه ولا حظر القيام به، وإنما ذم المفاسد الناشئة عنه من الظلم والقهر والتمتع باللّذات[٣٣].

وبعد أن يقرر ذلك يشرح شروط المنصب، فيقول هي أربعة: العلم (الاجتهاد) والعدالة والكفاية وسلامة الحواس والأعضاء، مما يؤثر في الرأي والعمل، واختلف في شرط خامس وهو النَسَب القرشي. فأما **العلم** فهو المؤدي إلى الاجتهاد، و**الإمامة** تستدعي الكمال في الصفات والأحوال، وأما **العدالة** وهي خلوّه من العيوب السلوكية كفسق الجوارح وارتكاب المحظورات، لأنه منصب ديني ينظر في سائر المناصب التي تعتبر العدالة شرطاً فيها، فكان أولى باشتراطها في الإمام. وأما **الكفاية** فهي أن يكون جريئاً على إقامة الحدود واقتحام الحروب بعيداً بها كفيلاً، يحمل الناس عليها عارفاً بالعصبية وأحوال الدهماء قوياً على معاناة السياسة. وأما **سلامة الحواس** والأعضاء من النقص والعطلة: كالجنون والعمى والصمم والخرس وما يؤثر فقده في

---

(٣٢) المصدر نفسه، ص ١٩٠.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ١٩٢.

العمل، فتشترط السلامة منها كلها لتأثير ذلك في تمام عمله وقيامه بما جُعل إليه. أما **النسب القرشي**، وهو ما يعتبره ابن خلدون مختلفاً عليه، فإنه يناقش الآراء المختلفة ثم يعطي أبعاداً جديدة لفهم هذا الشرط. فهو يرى أن شرط القرشية فرض لمصلحة المجتمع لأن قريشاً تمثل أقوى عصبية عند العرب، وكان من المصلحة العامة أن تكون الخلافة فيهم، وفي ضوء ضعف العصبية فيهم. فإن المهم أن نستخلص الحكمة المقصودة، وهي أن يعهد الحكم للفئة أو المجموعة التي تمتلك العصبية الأقوى وتحقق المصلحة العامة.

ويرى ابن خلدون أن ما توافر لقريش في أول الخلافة من سيطرة على الدولة الإسلامية كافة، لا يتوافر في وقته، ولذلك لا يمانع في وجود عدة دول إسلامية بحسب العصبية الغالبة في كل قطر، «وإنما يُخَصّ لهذا العهد كلُّ قطر بمن تكون له فيه العصبية الغالبة»[٣٤].

وبعد أن يفرغ ابن خلدون من مناقشة نظرية الخلافة من وجهة نظر السنة، يخصص جزءاً مهماً من دراسته لشرح مذاهب الشيعة في حكم الإمامة ويعارض الكثير من آرائهم، مما لا داعي لذكره هنا لأننا تحدثنا عن الإمامة عند الشيعة في موقعها المناسب.

المهم في تحليل ابن خلدون عندما يناقش نظرية الخلافة أنه يلتزم بالخطوط الرئيسية التقليدية المعروفة، فيضع الشروط التي تفترض أن الخليفة يجب أن يكون الأكمل بمواصفاته، وفي هذا اختلاف عن نظريته العامة في القيادة ونفي نظرية السمات. ومن جهة أخرى، فهو يذكر «أن نصب الإمام/ الخليفة هو واجب على اختيار أهل العقد والحل بصفته فرض كفاية فيتعين عليهم نصبه ويجب على الخلق جميعاً طاعته» لقوله تعالى: **﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾**[٣٥].

وبهذا المعنى نجد أن نظرية الخلافة عند ابن خلدون لم تختلف عما سبقها من حيث التشديد على أهمية شخص الخليفة وصفاته بصفته «هو الخلافة»، ومن حيث عدم وجود أي دور لأهل العقد والحل سوى ما أشار إليه من أن «الواجب» عليهم نصب الإمام لأن نصبه فرض كفاية. ولا شك في أن الظروف السياسية المتقلبة في عصره لم تمكنه من اقتراح شكل من أشكال المؤسسية وفي كل هذا تصوير لملامح النمط النبوي ـ الخليفي (الزعامي ـ السلطوي).

---

(٣٤) المصدر نفسه، ص ١٩٦.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ١٩٣، والقرآن الكريم، «سورة النساء،» الآية ٥٩.

وفي ختام هذه الفقرة عن آراء بعض المفكرين القدامى (فلاسفة وعالم اجتماع سياسي)، نستنتج أن هؤلاء المفكرين لم يقدموا بديلاً مؤسسياً عن الخلافة ولم يخرجوا عن إطار النمط الزعامي ـ السلطوي، بل إنهم ـ باستثناء ابن خلدون ـ بتشديدهم على الملك الفيلسوف الذي لا يحكمه أحد ولا يختاره أحد، بل يبرز نتيجة لحصوله على أعلى درجات الحكمة (الفلسفة) وهو الحاكم للمدينة الفاضلة، عززوا النمط الزعامي ـ السلطوي، وبخاصة أهمية الكاريزما (الرجل العظيم).

الفصل الثامن

الواقع التاريخي للشورى والخلافة والنمط القيادي

أولاً: الشورى في عهد الرسول (ﷺ) والخلفاء الراشدين

على الرغم من رسوخ فكرة الشورى في العقيدة الإسلامية ووفرة ما كتب حولها، ووجود اتجاه لدى عدد وفير من الفقهاء يقول بوجوب الشورى على الحاكم وإلزامها له في الأمور الكبرى، فإن الممارسة الفعلية في التاريخ الإسلامي كانت لا تتناسب مع ما جاء به الإسلام، باستثناء فترة الرسول (ﷺ) والخلافة الراشدة، وبعض الحالات المحدودة في العصور اللاحقة.

لقد بيّنا سابقاً أن الرسول (ﷺ) كان أكثر الناس استشارة لأصحابه ولمجموع المسلمين، والحالات التي كان يأخذ فيها برأي المستشارين كثيرة، وفي الأمور العامة كان غالباً يسير على رأي الأغلبية، وقد أوضحنا ذلك في الفصل الرابع.

وفي العهد الراشدي كان الخلفاء الراشدون يستشيرون في أمور كثيرة، وكانوا يستشيرون العلماء وذوي الخبرة كلما أعضل الأمر على الإمام ولم يطمئن إلى معرفة حكم الله تعالى فيه، أو لم يتبين له الوجه الذي تتحقق فيه المصلحة العامة. وقد اختلف عثمان بن عفان عن الخلفاء الثلاثة الآخرين في أنه كان يفضل استشارة أقاربه من بني أمية مما ساهم في الفتنة المعروفة.

ويرى سعيد رمضان البوطي أن الخلفاء الراشدين لم يكن الواحد منهم يلزم نفسه بالمشورة التي تعرض عليه[1]. ومن المهم ملاحظة أن الشورى كانت تمارس بحسب

---

(١) محمد سعيد رمضان البوطي، «الشورى في عهد الخلفاء الراشدين،» في: **الشورى في الإسلام،** تحرير عز الدين الخطيب التميمي (عمان: المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، ١٩٨٩)، ص ١٦٧.

تقدير الحاكم ولم يكن لها شكل مؤسسي معين، ولم تكن قضية وجوب الشورى أو إلزاميتها مطروحة للنقاش، ولكن المحللين والمنظرين المعاصرين والأقدمين اجتهدوا بناءً على تفسير سلوك الخلفاء في المواقف المختلفة.

ثانياً: الشورى في العهد الأموي

أما في العهد الأموي، فيقول حسين عطوان: «ليس فيما بقي من أخبار الشورى عند بني أمية في دمشق ما يدل على أنهم ارتقوا بنظام الشورى، وضبطوه ضبطاً شديداً، بحيث يحددون أعضاء مجلس الشورى، والشروط التي يجب أن تجتمع فيهم، وطرق انتخابهم، ونسب تمثيلهم للناس.. ومتى يكون اجتماعهم؟ وكيف يؤخذ برأيهم؟ وهل رأيهم ملزم أم مُعلِم؟»[٢].

وبالإضافة إلى «مجلس» الشورى لدى الخليفة في دمشق، كما يقول حسين عطوان، «كان في كل مصر من أمصار الدولة مجلس للشورى له رجاله من رؤساء القبائل، وأمراء الجند والعلماء والفقهاء. وأخذ عدد العلماء والفقهاء يزداد في مجالس الشورى بالتدريج، حتى أصبح لهم في أكثرها نفوذ كبير، ورأي مسموع».

«وكان بنو أمية يعوّلون على الشورى في أكثر أمور الدولة وقضاياها المفصلة. (وإذا استثنينا ولاية العهد)، فأما في سائر شؤون الدولة كالوظائف المختلفة، والأحداث السياسية، والحروب الخارجية، فإن بني أمية وعمالهم اتبعوا الشورى اتباعاً دقيقاً، وكانوا يرجعون فيها إلى أهل العلم والاختصاص من رجال الشورى، وكانوا يأخذون بآرائهم، وقلّ أن خالفوها، واجتهدوا غيرها»[٣].

ويشير حسين عطوان إلى وجود مبدأ الشورى في الجماعات المعارضة إبان الدولة الأموية، وليس فقط في أجهزة الحكم، فكان زعماء الجماعات المعارضة يستشيرون في ما يطرأ عليهم من مشكلات سياسية وعسكرية، ولكن أخبارهم تدل على أنهم كانوا يقطعون كثيراً من الأمور بآرائهم، ولا يعتدّون بآراء من يستشيرون من أتباعهم إلا قليلاً[٤].

وباختصار، فإن بني أمية، وإن انفردوا بالحكم، فإنهم وعمالهم اعتمدوا على الشورى اعتماداً كبيراً في تدبيرهم للأمور[٥]. وإذا كان هذا صحيحاً، فإننا نضيف

---

(٢) حسين عطوان، «ملامح من الشورى في العصر الأموي،» في: المصدر نفسه، ص ١٧٦.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣١٤.

(٤) المصدر نفسه، ص ٣١٤.

(٥) المصدر نفسه، ص ٣١٥.

إليه أن الشورى كانت مجرد استشارة من قبل القوي صاحب النفوذ للتابع خافض الجناح، ولم تكن تشاور المتساوين أو تقسيماً للصلاحيات بين سلطات متكافئة، كما أنها لم تكن مؤسسية ولم تكن واجبة أو ملزمة.

ثالثاً: الشورى في العصر العباسي

أما ممارسة الشورى في العصر العباسي فقد تفاوتت درجاتها من فترة إلى أخرى لأن العصر العباسي امتد ما يزيد على خمسة قرون وقسم إلى ثلاثة عصور، تدرجت فيها الخلافة من القوة إلى الضعف والى سيطرة قادة العسكر من الأتراك وغيرهم. فكانت الشورى تقوى في عهود القوة والاستقرار وتضعف في فترات الضعف والتفتت لسيطرة العسكر وللصراعات الدائمة[٦].

ويرى وهبة الزحيلي «أن الخلفاء العباسيين عملوا بالشورى على نحو دائم، فلم يستغنِ خليفة عن مشاورة أهل الرأي والاختصاص من العلماء والوزراء والقواد والقضاة وأمراء الأقاليم والحجّاب والخبراء بالأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية.أما بالنسبة إلى الشورى في اختيار الخليفة بالوراثة، فيمكن وصف العصر العباسي بالبعد عن الحكم الإسلامي الأصيل القائم على منهج اختيار الأكفأ والأفضل من المسلمين»[٧].

ونضيف إلى ذلك أن الشورى في العصر العباسي بعهوده المختلفة لم تتخذ شكلاً مؤسسياً معيناً وبقيت على مستوى استشارة القوي المتنفذ للتابع، وليست تشاوراً بين أكفاء أو بين أنداد يملك كل منهم ناصية الأمر.

رابعاً: الشورى بعد سقوط بغداد

لقد تميزت الفترة الواقعة بين سقوط بغداد وقيام الخلافة العثمانية، وهي الفترة الممتدة من منتصف القرن السابع الهجري حتى أوائل القرن العاشر الهجري، بمواجهة العالم الإسلامي لأكبر تحديين في تاريخه الماضي (حتى جاء الغزو الإسرائيلي لفلسطين والغزو الأمريكي للعراق عام ٢٠٠٣)، وهما تحدي الغزو المغولي وتحدي الغزو الصليبي، وما رافقهما من حروب وانقسام للعالم الإسلامي إلى دويلات صغيرة. وكانت أبرز الدول في قلب العالم الإسلامي هي دولة المماليك في مصر

---

(٦) وهبة الزحيلي، «الشورى في العصور العباسية فكراً وممارسة،» في: **الشورى في الإسلام**، ص ٤٠٨.

(٧) المصدر نفسه، ص ٤٣٩.

والشام. وقد درس سعيد عبد الفتاح عاشور ملامح الشورى في هذه الفترة ورأى أن تلك العوامل قد ساعدت على العزوف عن تطبيق مبدأ الشورى في الحكم، بروحها ومغزاها وأهدافها[٨]. وكانت الشورى محصورة في الشؤون القضائية والدينية. فنظراً لطبيعة المرحلة التي عاشها المماليك تركت آثاراً سلبية على مبدأ المشورة، فالموقف لم يستوعب سوى الأمر والطاعة. ولم يكن لسلاطين المماليك نظام ثابت لوراثة العرش، فالحكم لأقوى الأمراء وأكثرهم دهاءً وأوسعهم حيلة وأشدهم بطشاً، فضعفت الشورى[٩]. «وقد ظهر في عهد سلاطين المماليك ما عرف باسم «المَشْور» ـ وهو مجلس المشورة ـ الذي تألف برئاسة السلطان، وعضوية أتابك العسكر والخليفة العباسي والوزير وقضاة المذاهب الأربعة وأمراء المئين وعددهم أربعة وعشرون أميراً.

فإذا كان السلطان قاصراً تولى رئاسة هذا المجلس الوصي عليه أو نائب السلطنة»[١٠]. ويوضح سعيد عاشور «أن علماء الدين كانوا يكونون أقلية عددية صغيرة، إذا أضفنا لهم الخليفة العباسي فعددهم خمسة، إلى جانب خمسة وعشرين من أرباب السيف»[١١]. «وكان مجلس الشورى يُدعى للنظر في شؤون الحرب والصلح أو لمناقشة شغل مناصب النيابات والوظائف الكبرى في الدولة. وفي جميع الحالات لم يكن السلطان ملزماً بدعوة مجلس المشورة أو الأخذ برأيه، لأن السلطان كان صاحب الرأي الأول والأخير في أمور الدولة كافة، بمعنى أنه كان حاكماً مطلقاً. وكان مجلس الشورى هذا يدور ويعمل في إطارٍ شكلي بعيد عن روح الشورى والمقصود منها»[١٢].

نلاحظ أن اصطلاح «المَشْور» قد ظهر في هذا العصر للدلالة على موقع المجلس الخاص بالشورى وعلى عملية الاستشارة، كذلك نلاحظ وجود اصطلاحات وظائف فردية ذات دلالة على الشورى، مثل: أمراء المشورة، المشير، مشير الدولة، مشير السلطنة، ومشير الملوك والسلاطين. إنّ هذه الاصطلاحات ذات الصلة بالشورى تدل على أن السلاطين، على الرغم من كونهم حكاماً مطلقين، فإنهم حاولوا إظهار أن حكمهم يتمتع بالشرعية الإسلامية[١٣]. وينقل سعيد عاشور عن القلقشندي قوله:

(٨) سعيد عبد الفتاح عاشور، «الشورى في العالم الإسلامي بين سقوط بغداد وقيام الخلافة العثمانية،» في: **الشورى في الإسلام**، ص ٤٥٤.
(٩) المصدر نفسه، ص ٤٦١.
(١٠) المصدر نفسه، ص ٤٦٦.
(١١) المصدر نفسه، ص ٤٦٦.
(١٢) المصدر نفسه، ص ٤٦٧ ـ ٤٦٨.
(١٣) المصدر نفسه، ص ٤٦٣ و٤٦٦ ـ ٤٧٣.

«إن المشير من ألقاب الوزراء وأكابر الأمراء ومن ضاهاهم ممن يؤخذ رأيه في الأمور. . . ولا يسمح به لأحد من أرباب السيوف ما لم يكن مقدم ألف، وهو نسبة إلى المشير وهو الذي يؤخذ رأيه»[١٤]. وقد جعل القلقشندي الإشارة ـ وظيفة المشير ـ ثالثة الوظائف بعد نيابة السلطنة والوزارة[١٥]. وقد أدى ازدياد نفوذ المشير واتساع سلطانه إلى أن وظيفة الإشارة أصبحت مطمح الأمراء وموضع تنافسهم، مع أن ازدياد نفوذ المشير وما تبع ذلك من ثراء جعل أصحاب هذه الوظيفة لا يسلمون من بطش سلاطين المماليك. وكثيراً ما كانت وظيفة مدير الدولة ورأس المشورة تجتمعان في قبضة رجل واحد، مما يجعل مبدأ الشورى في مثل هذا النظام مجرد اسم لا روح فيه[١٦]. ومن وجهة نظر التنظيم السياسي للدولة، وكما لاحظنا في سائر العصور الإسلامية، فإن الشورى ـ الإشارة ـ لم تخرج عن استشارة القوي صاحب النفوذ لصاحب الرأى التابع والمعتمد على صاحب النفوذ، ولم تكن تشاوراً أو مشاركة فعلية بين متساويين.

خامساً: الشورى في الأندلس

أما بالنسبة إلى الحكم الأموي في الأندلس، فيقول إحسان عباس: «تؤكد الروايات بما لا يدع مجالاً للشك أن الدولة الأموية في الأندلس شهدت منذ تأسيسها نظاماً شورياً قائماً على أسس متينة تكاد لا تختل، ويعود الفضل في إرساء قواعد الشورى هنالك إلى عبد الرحمن الداخل مؤسس الدولة (١٣٦ ـ ١٧٢ هـ)، فقد كانت له مجالس مشورة. . . وكانت تلك المجالس تعم كبار رجال الدولة. وكان الوزراء أيام هشام بن عبد الرحمن هم صلب جماعة الشورى حول الأمير، ولم ينقض عهد الحكم إلا وكان للشورى هيئة من أفراد مرموقين يشار إليهم باسم أهل الشورى. . . ولما ولي عبد الرحمن بن الحكم إمرة الأندلس (٢٠٦ ـ ٢٣٨ هـ) بعد أبيه أصبحت الشورى مؤسسة قائمة، ذات حدود ورسوم مقررة، تتميز بها الأندلس الأموية على سائر أقطار الإسلام، فكرةً وتنظيماً. وقد تمثلت حينئذٍ في هيئتين: هيئة شورى الإمارة، وهيئة شورى القضاء»[١٧]. وكانت هيئة شورى الإمارة تتألف من الوزراء، وقد خصص لهم الأمير داراً في القصر سميت بيت الوزارة أو بيت الوزراء. ولم تقتصر الهيئة دوماً

---

(١٤) المصدر نفسه، ص ٤٧٠، وأبو العباس أحمد بن علي القلقشندي، **صبح الأعشى في صناعة الإنشا**، ج ٦، ص ٢٨.

(١٥) عاشور، المصدر نفسه، ص ٤٧٠.

(١٦) عاشور، المصدر نفسه، ص ٤٧٢ ـ ٤٧٤.

(١٧) إحسان عباس، «الشورى في الأندلس والمغرب،» في: **الشورى في الإسلام**، ص ٣٣١ ـ ٣٣٣.

على الوزراء، بل كان الأمير يدعو إليها بعض القضاة أو الفقهاء للاستعانة برأيهم على الوزراء. ومن الواضح أن هؤلاء الوزراء كان يختارهم الأمير أو الخليفة اختياراً، ومصائرهم متعلقة بمشيئته. ويلاحظ إحسان عباس أن كثيراً من آراء الوزراء لم يكن يراد بها الحق خالصاً، وكثيراً ما كان للتنافس بينهم دور في توجيه الآراء، وكان هنالك منافسة أيضاً بين الوزراء والفقهاء مع وجود المغايظات والمكايدات التي لا تتفق مع وقار العلم ورجاحة التعقل[١٨]. أما هيئة شورى القضاء فهي «جماعة الفقهاء التي يستشيرها القاضي في أحكامه، وكل واحد منهم يسمى «الفقيه المشاور» وقد يلجأ الأمير أو الخليفة إلى أحد هؤلاء الفقهاء أو إلى بعضهم في مسألة ما، ولكنهم لا يُسمون المشاورين لأجل ذلك، بل لأن القاضي يشاورهم في المقام الأول»[١٩].

ويرجح إحسان عباس أن الشورى تطورت مع الزمن فأصبحت لها خطة مستقلة عن القضاء (تنظيم مستقل)، وتمثل ذلك في تحديد المرتبات للفقهاء المشاورين. ومن جهة أخرى يتساءل إحسان عباس عن سبب عدم شمول الشورى في الأندلس لبيعة الأمراء أو الخلفاء (ولاية العهد)، ويفسر ذلك بأن قانون الوارثة كان مسيطراً على نظام الإمارة والخلافة في الأندلس بسبب ظروف الأندلس التي تميزت بكثرة الأجناس وكثرة القلاقل والصراعات. وفي نهاية تقييمه لنظام الشورى في الأندلس يقول إحسان عباس: «لقد وجد في الأندلس نظام شورى، وروح شورية، وإن لم يبلغ ذلك النظام وتلك الروح ما تطمح له أخيلتنا اليوم حين تتمثل لنا الشورى بأبعادها جميعاً. ومع ذلك، فقد غرس الأمويون في الأندلس، ما لم يتحقق لغيرهم، منذ البداية»، ويعزو هذا التميز الأندلسي إلى العقلية التنظيمية التي كانت لدى المؤسس عبد الرحمن الداخل، وهذا يتمثل في سائر خطط الدولة، وليس فقط في خطط الوزارة والشورى[٢٠].

ولما تحولت الأندلس من حكم الدولة الموحدة إلى التفتت الذي تمثل في ملوك الطوائف انحدرت أهمية الشورى، ويرى إحسان عباس أن نظم الفقهاء المشاورين هو النافذة التي سمحت لريح الفتنة أن تهب فتقضي على الدولة الأموية، أي على وحدة الجماعة، فإن ملوك الطوائف أصبحوا يعتمدون على تجمعات جديدة أسموها المشيخات، إذ أصبح لكل جماعة «مشيخة»، فهنالك مشيخة للوزراء ومشيخة الوزراء الأقادم، ومشيخة الفتيان الصقالبة ومشيخة الموالي العامريين، ومشيخة البربر، وغير

(١٨) المصدر نفسه، ص ٣٣٣ ـ ٣٤٤.
(١٩) المصدر نفسه، ص ٣٤٤.
(٢٠) المصدر نفسه، ص ٣٥٣ ـ ٣٥٤.

ذلك. كانت كل واحدة من تلك الوحدات تمثل مجلس شورى لكل دويلة التي خضع معظمها للحاكم الأجنبي، وقد تفاوت ملوك الطوائف في الاعتماد على الشورى ومدى استعانتهم بالفقهاء أو القضاة أو غيرهم(٢١).

وفي ذلك الجو المليء بالانقسامات والفتن والتبعية للأجنبي، يشير إحسان عباس إلى ومضة مشرقة تمثلت فيها روح الجماعة والشورى، تلك هي دويلة قرطبة أثناء حكم أبي الحزم ابن جهور، والتي يسميها «جمهورية الجماعة». فقد اختار أهل قرطبة لقيادتهم رجلاً لم يسع إلى السلطة وتمنع أول الأمر لولا إصرار الناس، وكان معروفاً بالرئاسة من قبل ولم يغمس يده بالفتن وكان ذا خصال حميدة، وهو أبو الحزم ابن جهور. فبعد أن تخلص من أسباب الصدع الذي أحدثه أهل الفتن، جعل الأمر شورى للجماعة، فإذا عرضت قضية أو عزم هو على إنفاذ أمر أحضر «الجماعة» فشاورهم، ووكل أمر جباية الأموال وإنفاقها إلى أشخاص ثقات، وكان يقول: «ليس لي عطاء ولا منع، هو للجماعة وأنا أمينهم».

وقد ابتكر أسلوباً جديداً في تحقيق الأمن الداخلي عن طريق مشاركة المواطنين، «وذلك أنه صيّر أهل الأسواق شرطة وجعل أرزاقهم رؤوس أموال تكون محصاة عليهم، يأخذون ربحها فقط، ورؤوس الأموال باقية محفوظة، يؤخذون بها ويراعون في الوقت بعد الوقت كيف حفظهم لها. وفرّق السلاح عليهم وأمرهم بتفريقه في الدكاكين وفي البيوت حتى إذا دهم أمر في ليل أو نهار كان سلاح كل واحد معه»(٢٢). وكانت نتائج ذلك التدبير المبتكر عظيمة، فقد شاع الأمن في قرطبة وتحسنت أوضاعها الاقتصادية، وأصبح الناس في أمن من العدوان الخارجي. وتابع ابنه أبو الوليد تلك الخطة وتحقق المزيد من العدل والاستقرار. ولم تلبث هذه «الجمهورية المثالية» أن فقدت ما كان يفردها بالتمييز لدى تنافس ابني أبي الوليد وتنازعهما الحكم، فوقعت فريسة بين بني ذي النون وبني عباد(٢٣).

سادساً: هل كانت شورى أم استشارة؟

وبعد مراجعة أوضاع الشورى في ظل أنظمة الخلافة التاريخية، نرى أن الشورى بقيت رهن رغبة الحاكم في طلب المشورة، وبقيت تمثل علاقة الحاكم المتنفذ القوي بالمستشار المعتمد على ذلك الحاكم في وظيفته وعمله، ولم تمثل علاقة بين متساويين أو

(٢١) المصدر نفسه، ص ٣٥٤ ـ ٣٥٥.
(٢٢) المصدر نفسه، ص ٣٦١.
(٢٣) المصدر نفسه، ص ٣٦١ ـ ٣٦٢.

كفؤين ولم تتخذ شكلاً مؤسسياً. وبالإضافة إلى الاستثناء الذي ذكره إحسان عباس في «جمهورية الجماعة» في قرطبة، كما أسلفنا، يذكر عبد العزيز الدوري الاستثناءات المضيئة التالية: «بعد هذا يمكن الإشارة إلى حالات مفردة تظهر فيها الشورى في مجلس جنب الرئيس للنظر في الشؤون العامة، مثل هيئة الخمسين لدى الموحدين في بدئهم، ومثل مجلس العقدانية لدى قرامطة البحرين برئاسة السيد الرئيس، ومثل مجلس المشايخ لدى الإباضيين في المغرب الأوسط»[٢٤]. ولا يوجد في هذه الحالات ما يدل على أن لهذه المجالس سلطة فوق الرئيس أو أنها دامت لفترات طويلة أو أنها عممت في أقاليم أخرى.

سابعاً: تحوُّل الخلافة إلى ملك

كنا قد ذكرنا سابقاً أن نظرية الخلافة نفسها تحتوي بعض عناصر الواقعية التاريخية وواقعية النظام. فعلى الرغم من تشديد الإسلام على الشورى والاختيار، فقد تحول التاريخ الفعلي للخلافة إلى النقيض من ذلك. ولهذا اعتبر بعض كبار مفكري المسلمين من أمثال ابن خلدون أن الخلافة الحقيقية كانت فقط لفترة محدودة، ثم تحولت إلى ملك وعصبية. يقول ابن خلدون «فقد رأيت كيف صار الأمر إلى الملك وبقيت معاني الخلافة من تحري الدين ومذاهبه والجري على منهاج الحق، ولم يظهر التغير إلا في الوازع الذي كان ديناً ثم انقلب عصبية وسيفاً، ثم ذهبت معاني الخلافة ولم يبق إلا اسمها وصار الأمر ملكاً بحتاً، وجرت طبيعة التغلب إلى غايتها»[٢٥].

وإنا لنجد أن الواقع الفعلي لنظام الخلافة يعكس عناصر النمط الزعامي ـ السلطوي بشكلٍ واضحٍ، خاصة إذا حللنا طرق وصول الخلفاء إلى الحكم وطرق حل الخلاف حول الزِعامة، وهذه أهم معايير وجود عناصر النمط الزعامي ـ السلطوي وبخاصة عنصر اللامؤسسية. فمن حيث وصول الخلفاء إلى الحكم نجد أن المبدأ السائد كان المبدأ الوراثي، فقد كان الخليفة يعين الابن المفضل أو الابن الذي يعتبره الأكفأ[٢٦]. وقد كان بعضهم لا يكتفي بتعيين خليفة واحد، بل بتعيين اثنين أو ثلاثة، والإحصائيات التالية تعطينا صورة عن طريقة تنفيذ المبدأ الوراثي.

---

(٢٤) عبد العزيز الدوري، «الديمقراطية في فلسفة الحكم العربي،» **المستقبل العربي**، السنة ٢، العدد ٩ (أيلول/ سبتمبر ١٩٨٠)، ص ٨٠.

(٢٥) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة العلامة ابن خلدون**، تحقيق لجنة من العلماء (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، [د. ت.])، ص ٢٠٨.

(٢٦) Philip Hitti, *History of the Arabs*, 5th ed. (New York: Macmillan, 1951), p. 317.

ثامناً: الخلافة في العصر الأموي

في العصر الأموي، من بين الخلفاء الأربعة عشر أربعة فقط خلفهم أبناؤهم بشكل مباشر، أما في العصر العباسي الأول، فمن بين الخلفاء الأربعة والعشرين ستة فقط خلفهم أبناؤهم كخلفاء مباشرين[٢٧]. ويجب أن لا يتبادر إلى الذهن أن هذا دليل على الشورى أو على أن «مجلس القبيلة» أو «مجلس الشورى» كان له دور في اختيار الخليفة. فقد كان تحديد الخليفة المقبل ناتجاً إما عن تعيين السلف (في غالب الأحيان)، أو عن الصراع الدموي بين المتنافسين.

وبتعبير آخر نقول: إن النسبة المنخفضة لعدد الخلفاء الذين خلفهم أبناؤهم بشكل مباشر ناتجة عن الحقيقة التالية: إن عدداً كبيراً من الخلفاء لم يكتفوا بتعيين خليفتهم المباشر، بل عينوا خليفتهم وخليفة خليفتهم، والثالث، والرابع ـ وكانوا طبعاً أبناءهم ـ وهذا يعكس درجة عالية من الذاتية والفردية في القيادة. **فأولاً**، إن هذا يدل على أن الخليفة يعطي نفسه حق تقرير مصير الأمة لأجيال طويلة مهما اختلفت ظروفهم. ومن ناحية **ثانية**، لم يكن لأية جماعة دور حقيقي في اختيار هؤلاء الخلفاء.

أما كيفية حل الخلافات القيادية بين المتنافسين على الزعامة، فلم يحدث أن حل الخلاف عن طريق تحكيم طرفٍ ثالثٍ أو عن طريق مجلس القبيلة أو أهل الحل والعقد، بل إن الصراع لم يحلّ إلا بالسيف. وهذا يعكس الفردية والذاتية واللامؤسسية. والتاريخ مليء بالأمثلة التي تدل على أن أكثر الصراعات الدموية حدثت بين أعضاء القبيلة الواحدة: الإخوة، أبناء العم، والآباء والأبناء، أكثر مما حدث بين القبائل المختلفة.

وقد كانت الشخصانية في تولية العهد من أهم أسباب إضعاف الدولة الأموية. ولم تقتصر عيوب هذه الطريقة على الأشخاص المرشحين لوظيفة ولي العهد، بل تجاوزت ذلك إلى الولاة وإلى الدولة بشكل عام، وفي التحليل التالي لحسن إبراهيم حسن ما يصور هذا الوضع:

«من الأسباب التي أضعفت البيت الأموي وآذنت بذهاب ريحه، تولية العهد اثنين يلي أحدهما الآخر، فقد ألقى هذا بذور الشقاق والمنافسة بين أفراد ذلك البيت وأورثهم الحقد والبغضاء. ولا غرو فإنه لم يكد يتم الأمر لأولهما حتى يعمل على إقصاء الثاني من ولاية العهد وإحلال أحد أبنائه مكانه، مما أوغر صدور بعضهم على

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٢٨٢ و٣١٨.

بعض. ولم يقتصر النزاع بين أفراد هذا البيت بل تعداهم إلى القوّاد والعمّال. فإنه لم يكد يتم الأمر لثانيهما حتى ينكل بمن ظاهر خصمه وساعده على إقصائه من ولاية العهد.

وأول من سنّ هذه السنة مروان بن الحكم، فقد ولّى عهده ابنيه عبد الملك ثم عبد العزيز، ولم يأبه بما كان في مؤتمر الجابية حيث بايعوا عبد الملك ثم خالد بن يزيد وعمرو بن سعيد بن العاص. وكان من أثر ذلك أن خرج عمرو بن سعيد على عبد الملك.

سار عبد الملك على سنّة أبيه مروان، فقد فكر في خلع أخيه عبد العزيز من ولاية العهد وتولية ابنيه الوليد ثم سليمان، لولا أن حالت وفاة عبد العزيز دون ما كانت تحدّثه به نفسه من خلعه. ولم يمنعه ذلك من ارتكاب تلك الغلطة التي أورثت البغض والعداوة بين الأخوين، بل تعدتهما إلى القواد والعمال. فإن الوليد بن عبد الملك لما وُلِّيَ الخلافة عمل على خلع أخيه سليمان من ولاية العهد وجعلها في ابنه عبد العزيز، وكتب بذلك إلى العمال، فأجابه الحجاج بن يوسف الثقفي والي العراق، وقتيبة بن مسلم والي خراسان، ومحمد بن القاسم والي السند. وأجزل الوليد العطاء للشعراء للإشادة بفضل عبد العزيز مما أثار روح الكراهية والبغضاء بينه وبين أخيه.

فلما ولي سليمان الخلافة بعد وفاة أخيه الوليد، انتقم ممن كان لهم ضلع في خلعه. وهكذا تطورت المنافسة بين أفراد البيت المالك تطوراً غريباً وأضحت خطراً على الدولة الأموية. فقد كان الخليفة ينتقم من القواد والعمال لمجرد اتهامهم بممالأة الخليفة السابق على خلعه.

هكذا بدأ سليمان عهده بالانتقام من كبار القواد وخيرة العمال والتشفي منهم، وكان من حسن حظ الحجاج أن مات قبل الوليد. على أن ذلك لم يصرف سليمان عن الانتقام من أهل بيته، فقد أمر يزيد بن المهلب، وكان عدّو الحجاج الألد، وصالح ابن عبد الرحمن أن يذيقا آل الحجاج أشد صنوف العذاب. كذلك انتقم سليمان من محمد بن القاسم، ذلك القائد العظيم الذي بسط نفوذ الدولة على الهند والسند، وكذلك كان نصيب قتيبة بن مسلم الذي بسط نفوذ الدولة في بلاد ما وراء النهر»[٢٨].

---

(٢٨) حسن ابراهيم حسن، **تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي**، ٤ ج، ط ٧ (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٤ ـ ١٩٦٧)، ج ١، ص ٣٣٦ ـ ٣٣٧.

تاسعاً: الخلافة في العصر العباسي

وقع الخلفاء العباسيون في الخطأ نفسه من حيث الشخصانية في أساليب ولاية العهد. ويوضح حسن إبراهيم حسن الأمر في الفقرات التالية: «وقد سار العباسيون على نظام تولية العهد أكثر من واحد وغلوا في ذلك. وقد عهد السفاح (١٣٢ ـ ١٣٦ هـ) بالخلافة إلى أخيه أبي جعفر المنصور (١٣٦ ـ ١٥٨ هـ) ثم إلى ابن أخيه عيسى بن موسى بن علي بن عبد الله بن عباس.

فلما آلت الخلافة إلى المنصور، خلع عيسى بن موسى، وبايع ابنه المهدي، وجعل عيسى من بعده. ولما ولي المهدي (١٥٨ ـ ١٦٩ هـ) الخلافة، خلع عيسى بن موسى من ولاية العهد، وولّى ولديه الهادي ثم هارون الرشيد، كذلك عمل الهادي (١٦٩ ـ ١٧٠هـ) على خلع أخيه هارون والبيعة لابنه جعفر، مقتدياً في ذلك بما فعله أبوه مع عيسى بن موسى، ولم يحترم العهد الذي أخذه على نفسه حين ولاه أبوه عهده، وضيّق على أخيه هارون، وحط رجال بلاطه من شأنه حتى مال إلى النزول عن حقه لولا وفاة الهادي.

جاء هارون الرشيد (١٧٠ ـ ١٩٣ هـ)، فولى عهده أولاده الثلاثة: الأمين والمأمون والمعتصم، وقسم البلاد بينهم، وأعطى كلاً منهم الفرصة للدفاع عن حقه، مما أدى إلى قيام الفتن والحروب الداخلية. على أن الواثق (٢٢٧ ـ ٢٣٢ هـ) خرج عن هذا النظام، فلم يعهد لابنه محمد. وقد سئل وهو في مرضه الأخير أن يوصي بالخلافة لولده، فقال كلمته المأثورة: «لا يراني الله أتقلدها حياً أو ميتاً، مقتفياً في ذلك أثر عمر بن الخطاب ومعاوية الثاني»[٢٩].

عاشراً: الخلافة في الأندلس

وفي الدولة الأموية في الأندلس كانت الخلافات على الحكم وولاية العهد أهم مشكلة أدت إلى تفتت الدولة وانهيارها. فمن الأمثلة على ذلك أنه عندما خلف عبد الرحمن الثالث جده عبد الله كان قد بلغ الثالثة والعشرين. وكان الجد عبد الله قد حرّض أحد ولديه (محمد، والد عبد الرحمن الثالث) أن يقتل أخاه، فقتله وبعد ذلك تآمر على قتل ابنه الرضيع حتى أصبح بلا أولاد. وبذلك لم يتسلم عبد الرحمن الثالث الدولة إلا وقد تقلصت إلى قرطبة وضواحيها بسبب هذه الصراعات.

---

(٢٩) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٥٦.

حادي عشر : العسكريون والخلافة

بالإضافة إلى هذه الأمثلة عن الخلفاء لا بد من الإشارة إلى ظهور العسكريين (أمراء الأمراء) وتدخلهم في أمور الخلافة ومضامين ذلك بالنسبة إلى مفاهيم القيادة. فلقد كان بروز العسكريين ونجاحهم هو نتيجة لغياب المؤسسات التي تحمي الخلافة عدا عن شخص الخليفة. وحتى يسيطر أمير الأمراء على الخلافة يكفي أن يسيطر على الخليفة أو أن يغيره بشخص آخر يخضع له. ولم يؤدِ تدخل العسكريين وسيطرتهم إلى أي استقرار سياسي أو أي درجة من المؤسسية. فقد كان أمير الأمراء هو الحاكم الفرد، وكانت الصراعات بين الأبناء أشد دمويةً وفتكاً، وخاصة زمن السلاجقة والبويهيين[٣٠].

ثاني عشر : ملامح عامة لواقع الخلافة

إن تاريخ الخلافة تاريخ طويل كما هو معلوم ولا نستطيع أن نوفيها حقها من الدراسة المستفيضة في عجالة كهذه. وكل ما نأمل عمله هو الإشارة إلى الاتجاهات العامة التي ميزت الخلافة منذ بداية العصر الأموي والتي تتلخص في ما يلي :

١ ـ بالنسبة إلى تعيين الخليفة

نستطيع القول إن الاختيار الفعلي للخليفة أو السلطان لم يكن عن طريق الشعب ولا عن طريق جماعة العلماء ولا عن طريق أهل العقد والحل أو أهل الشورى. لقد سار تعيين الخلفاء بحسب النمط التالي : في البداية يقوم رجل قوي على رأس قبيلة يستأثر بالخلافة عن طريق القوة (لامؤسسية، فردية)، وحين يستتب له الأمر يقوم بتعيين خليفته (وربما خليفته وخليفة خليفته) غالباً من أبنائه، ويستمر هذا الوضع إلى أن يقوم شخص قوي آخر يستأثر بالسلطة ويفعل ما فعله أسلافه وتتكرر الحلقة. أي إن الاتجاه السائد كان في أن فرداً واحداً هو الخليفة القائم يعين الخليفة القادم وهذا مثال الفردية والذاتية. ولا يوجد أي دليل يشير إلى أن ما يسمى بمجلس الشورى أو أهل العقد والحل كان لهم أي دور في الاختيار الفعلي للخليفة.

٢ ـ بالنسبة إلى حل الخلافات حول الخلافة

عندما كانت الخلافات تقوم حول مدى صلاح الخليفة القائم لم يكن هنالك مرجع يرجع إليه لحل المشاكل (كأهل العقد والحل، أو أهل الشورى)، وإنما كانت

(٣٠) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٩١ ـ ١٩٢.

الخلافات تحل فردياً بحد السيف، وهذا مظهر واضح من مظاهر اللامؤسسية. ولم يكن القتال حول مفهوم الإسلام أو بين مسلمين ومشركين، وإنما كان قتالاً حول زعامة شخص ضد شخص آخر (ذاتية). ولقد كان أثر الصراعات كبيراً إذ لم يقتصر أثرها على المتصارعين، بل امتد إلى كيان الدولة وسلامة وحدتها وسلامة أراضيها. وكما أشرنا في مكان آخر، إن معادلة القيادة كانت من الضعف بحيث لم تتسع إلا لشخص واحد. وبذلك فإن الطامحين للزعامة لم يكن لديهم خيار إلا مواجهة السلطة بالقوة. وهذه الحقيقة جعلت الشهرستاني يقول بأنه لا توجد قضية إسلامية أراقت دماء كقضية الخلافة.

ولقد اتخذت مواجهة السلطة أحد شكلين: الخروج على الخليفة وعزله واحتلال مكانه، أو إقامة دولة طائفية في مكان بعيد نسبياً عن مركز الخلافة. وفي غياب القادة العظام أدت هذه الروح إلى الإكثار من دويلات الطوائف في أنحاء العالم الإسلامي. ففي الفترة الواقعة بين عامي ٧٨٥م و٩٠٩م كانت هناك أكثر من اثنتي عشرة عائلة حاكمة في أماكن مختلفة وأوقات مختلفة، عدا عن الدولة الأموية في الأندلس ودويلاتها المنتشرة هناك[٣١]. وإذا تذكرنا أن المفروض أن يكون المجتمع الإسلامي واحداً والدولة الإسلامية واحدة والحاكم واحداً، أدركنا مدى خطورة ذلك، ومدى بُعد الواقع عن المثال. إنها تظهر لنا أثر الفردية والذاتية في غياب المؤسسية.

٣ ـ بالنسبة إلى أهمية الرجل العظيم

أما أثر الرجل العظيم فنستطيع ملاحظته في حالات واضحة منها أثر محمد نفسه (ﷺ)، ثم أثر أبي بكر وعمر مقابل عثمان. فحالة عثمان تدل على استحالة نجاح الرجل العادي في الحكم ما لم يعتمد على القوة في غياب المؤسسية. وفي الدولة الأموية، فإن الانحدار بدأ بعد زوال هشام وعدم بروز رجل عظيم. وفي الدولة العباسية بدأ الانحدار بعد زوال المأمون. ولقد كان عدد الدويلات الصغيرة يتقلص كلما برز رجل عظيم على رأس إحدى القبائل أو الطوائف يوحّد الدولة ويحقق الاستقرار داخلياً وخارجياً.

ثالث عشر: واقع الخلافة صراع بين قيم الإسلام والقيم الموروثة

تلك كانت الملامح العامة لنظام الخلافة، منذ بداية العهد الأموي، تلك الملامح التي لا نظن أن أحداً يستطيع إنكارها أو تجاهلها. وكلها تشير إلى استمرارية قوية في

---

(٣١) Hitti, Ibid., pp. 450, 469, 617 and 626.

الفردية والذاتية واللامؤسسية ودور الرجل العظيم. ولقد كانت تلك الملامح شاملة بحيث انطبقت على جميع الفئات الحاكمة سواء كانت عربية أم غير عربية. وإزاء هذه الصورة التي تبدو قاتمة لا بد أن يتساءل المرء عن دور الإسلام في كل تلك الأحداث. فالذي نعرفه أن الإسلام يؤمن بوحدة المجتمع ووحدة الدولة ووحدة الحكم، ويحرم الصراع والاقتتال بين المسلمين.

وكل ما حدث كان عكس ذلك. والحقيقة أن أول ما نلاحظ أن القيم الإسلامية كانت تعمل كعناصر مخففة للصراع، فقد رفعت الأصوات في معركة الجمل منددة باقتتال الإخوة، ورفعت المصاحف في معركة صفين على رؤوس السيوف لوقف القتال، ولكن من دون جدوى، وكما يقول مونتغومري واط، إن هذا ليس عيب الإسلام، بل عيب الساسة وأعضاء الأسر الحاكمة الذين لم يفكروا في وضع نظام يجنب الناس الصراع(٣٢).

وبتعبير آخر يقول فيليب حتي: «في أحلك ساعات الإسلام السياسي كان الإسلام الديني يقوم بأروع انتصاراته... فإن دين المسلمين قام بفتوحات حيث فشلت أذرعهم وسلاحهم»(٣٣).

ويرى عبد العزيز الدوري أن تاريخ الخلافة يمثل صراعاً مستمراً بين القبلية ومفاهيم العقيدة الإسلامية، مع فشل الأنظمة الحاكمة في كل فترة في إقامة المؤسسات التي تحقق المبادئ الإسلامية، كالشورى والعدل والمساواة بين الحاكم والمحكوم واختيار الحاكم من قبل الجماعة.

وقد كان لاستعانة الخلفاء العباسيين، ابتداءً بالمعتصم، بالجنود الأتراك، أبرز الأثر في محو معالم الخلافة وسيطرة العسكر تحت اسم أمير الأمراء أو السلطان. «ولكن ذلك لم يحل دون تبلور مفهوم الأمة كواقع ثقافي. وكان الفقهاء ـ وقد اتخذوا خطاً منفصلاً ـ ممثلي هذه الوحدة. وصارت الإمامة لديهم سبيل هذه الوحدة نظرياً ورمز الشريعة. وتمثل هذا في النظرية.

وإذا كان الفقهاء يخشون على الإمامة ولا يرون إنكار شرعية واقعها مهما تقلّص ظلها وبهت سلطانها، خوفاً من الفتنة من جهة، ومن بطلان المعاملات والأحكام وفق الشرع، ووضعوا التسويات التي قدروها من جهة أخرى، فإن ذلك لم يكن في

---

(٣٢) W. Montgomery Watt, *Muhammad: Prophet and Statesman*, Galaxy Book; 409 (London; New York: Oxford University Press, 1961),pp. 74-75.

(٣٣) Hitti, Ibid., pp. 489 and 745.

حقيقته هو الأمر الطبيعي، بل وفق قاعدة الضرورات تبيح المحظورات. واستمروا يكررون المفاهيم الإسلامية جنب ما رأوه من ضرورات التسوية، رغم ما يبدو في ذلك من تناقض»[٣٤].

وباختصار، فقد راجعنا في هذا الفصل، وباقتضاب شديد، واقع الشورى والخلافة في التاريخ الإسلامي، ووجدنا أن ملامح النمط الزعامي ـ السلطوي من فردية وذاتية ولامؤسسية وأهمية الرجل العظيم موجودة في كليهما. وكان كل ذلك على الرغم من أن الإسلام يدعو إلى الشورى ووحدة المجتمع ووحدة الدولة ووحدة الحكم ويمنع الصراع بين المسلمين. وهذا يشير إلى فشل السياسة والحاكمين في خلق نظام يحقق المؤسسية ويخفف من أثر الفردية والذاتية والرجل العظيم.

خاتمة

وفي ختام هذا الباب (الفصول من ٤ إلى ٨) نودّ أن نلخص الخطوط العامة التي حاولنا إبرازها. رأينا أن التنظيم السياسي الذي ساد في التاريخ الإسلامي هو نظام الخلافة. وقد كتب عنها الكثير من الناحية النظرية والناحية العملية ولفترة تزيد على أحد عشر قرناً. وأوضحنا أن الشورى تمثل جزءاً أساسياً من العقيدة الإسلامية وركناً أصيلاً منها، وأن المفهوم الإسلامي القرآني لها اعتبرها صفة من صفات «الجماعة» وليست امتيازاً من امتيازات الفرد الحاكم. ومع ذلك، فقد رأينا أن الشورى بهذا المعنى لم تعطَ المكانة اللائقة بها نظرياً وعملياً، وكان التقليد السائد في فكر غالبية الفقهاء والفلاسفة والمذاهب، كما كانت الممارسة الفعلية في الأغلب، تقليد حكم الفرد المهيمن الذي هو مستودع السلطة العامة في المجتمع، وهو الذي ينظمها بحسب ما يراه مناسباً للمصلحة العامة.

وهذا يتناقض جوهرياً مع ما تقتضيه طبيعة التنظيم السياسي وبخاصة في المجتمع المعاصر، وما يقتضيه من ضرورة تقسيم السلطة بين عدة جهات لمنع تركز السلطة وما يرتبط به من احتمالات الجور والاستبداد وتبديد الثروات العامة والدخل العام. لذلك بيّنا في الفصل الرابع، الذي يتحدث عن الشورى، بعض الاتجاهات الحديثة في التشديد على وجوب الشورى وإلزاميتها للحاكم. فراجعنا بعض الكتابات التي تناقش مدى وجوب الشورى ومدى إلزاميتها على الحاكم، وقد وجدنا أن هناك اتجاهين في هذا الخصوص، **فالأول** يقول، إن الشورى غير واجبة وهي مندوبة (غير ملزمة)، **والثاني** يقول، بوجوبها وإلزاميتها. وقد رجّحنا الاتجاه الثاني لما لديه من

(٣٤) الدوري، «الديمقراطية في فلسفة الحكم العربي،» ص ٧٦.

الأدلة القوية ولأنه أقدر على مواجهة تحديات العصر الحالي في التنظيم السياسي السليم الذي يحاول تجنب الذاتية والفردية واللامؤسسية ودور الرجل العظيم. أما إذا تتبعنا مسيرة التاريخ، فإننا نرى أن فقهاء السنة في الغالب لم يُخرجوا نظام الخلافة عن ملامح النمط الزعامي ـ السلطوي من فردية وذاتية ولا مؤسسية وأهمية الرجل العظيم. وقد سعى الفقهاء للحفاظ على وحدة الأمة وقدموا تسويات مهمة أبعدت الخلافة عن مفاهيمها الإسلامية الأساسية.

وتنطبق عناصر النمط النبوي بدرجة أكبر على نظرية الإمامة عند فقهاء الشيعة، وبخاصة في مجال توقع الرجل العظيم لأن ذلك ينسجم مع فكرة الإمام المعصوم والمهدي المنتظر، مع ملاحظة أن الفكر الشيعي استطاع أن يقدم في مشروع الجمهورية الإسلامية الإيرانية صورة ناجحة إلى حدٍّ ما، للتوافق بين المفاهيم الإسلامية الشيعية من جهة، والمؤسسية والديمقراطية من جهة أُخرى. فقد رأينا في الدستور الإسلامي لجمهورية إيران الإسلامية بداية لمؤسسية في التنظيم السياسي قد تنجح لأنها تحاول تخفيف الذاتية والفردية ودور الرجل العظيم (الكاريزما) بتقسيم السلطة بين عدة جهات. حيث يوجد في الواقع قوتان: يرأس **إحداهما** قائد الثورة (الفقيه العادل) ويرأس **الأخرى** رئيس الجمهورية. ومع أن تقسيم السلطات والفصل بينها من أهم المبادئ الديمقراطية، فإن التقسيم الحاصل في نظام الجمهورية الإسلامية قد يؤدي في الواقع إلى تعطيل النظام. ومع أن التجربة تبدو ناجحة حتى الآن، فإنها بحاجة إلى مزيد من الوقت والممارسة لتثبت نفسها أمام التحديات الداخلية والخارجية الخطيرة.

كذلك رأينا أن الفلاسفة المسلمين لم يقدموا أفكاراً تخرج الأمة من ربقة الحاكم الفرد المطلق، بل قدموا نماذج مثالية طوباوية غير قابلة للتطبيق، كنموذج الملك الفيلسوف، ولم ينادوا بمبدأ اختيار الحاكم أو بتقسيم السلطة أو توزيعها على عدة جهات ولم يهتموا بمؤسسية الشورى، وعززوا بذلك عناصر النمط الزعامي ـ السلطوي. وفي أثناء ذلك بيَّنا بعض الأفكار التي ميزت ابن خلدون كعالم اجتماع سياسي عن غيره من الكتاب في مجال القيادة، وبخاصة في إظهاره أن القيادة هي علاقة مصلحة بين الحاكم والمحكومين، وليست صفات الحاكم الشخصية هي المهمة، بمقدار ما يقدمه للمحكومين من مصالح. ومع أن ابن خلدون شارك الفقهاء والفلاسفة في تدعيم نظام الحكم الفردي ولم يختلف في تناول الشورى، فإن من أهم مساهماته تقديم فكرة العصبية، أو قوة تماسك القبيلة، كسبب من أسباب الحصول على الحكم والسلطة والاستمرار فيهما، وحلّل أشكال الملك أو الحكم بطريقة لم يسبقه أحد إليها. ولكنه في النهاية لم يخرج في مفاهيمه عن عناصر النمط النبوي ـ الخليفي.

القسم الثالث

تجليات النمط النبوي ـــ الخليفي
في بعض الحالات المعاصرة



مقدمـــة

في هذا الباب المتضمن ستة فصول (الفصول: من ٩ إلى ١٤) تناولنا ست حالات قيادية عاش معظمها في النصف الثاني من القرن العشرين (والبعض قبل ذلك)، وقد صنفناها إلى ثلاث مجموعات تتألف كل مجموعة من حالتين هي:

ـ حالتان لزعامة فردية كاريزمية في رئاسة الدولة: جمال عبد الناصر والحبيب بورقيبة.

ـ حالتان لزعامة فردية كاريزمية في حركتين كاريزميتين هما: حركة الإخوان المسلمين وحركة الحزب القومي السوري.

ـ حالتان لحركتين كاريزميتين لم تتوافر فيهما القيادة الكاريزمية هما: حزب البعث العربي الاشتراكي وحركة التحرير الفلسطينية.

ولا بد من توضيح أهمية اختيار هذه الحالات ومدى أهليتها لتمثيل المجموع العربي ولتمكين الباحث من التعميم على المجموع العربي بدرجة معقولة. فمن الملاحظ أن الحالات لا تتضمن أية حالة من الأنظمة الوراثية التقليدية من حيث نظام القيادة السياسية. وفي رأينا أن إثبات عناصر النمط النبوي ـ الخليفي بشقيه أو نموذجيه في الحالات الوراثية التقليدية أسهل نسبياً من الحالات التي حملت لواء التجديد والتغيير في المجتمع العربي الكبير. فالحالات التي اخترناها، وعلى الرغم من الدرجة العليا من التنوع والاختلاف في عقائدها، تشترك في صفة مهمة، وهي أنها جميعاً حالات رسمت لنفسها أهدافاً كبرى في تغيير المجتمع الذي عاشت فيه تغييراً جذرياً، وكان من سمات ذلك التغيير أن يشمل تغييرات في مفاهيم القيادة السياسية والتنظيم السياسي.

ومع تلك الأهداف التغييرية الكبرى، ومع اختلاف تلك القوى السياسية في عقائدها من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار، فإنها لم تستطع أن تخرج عن الإطار التقليدي والممارسات التقليدية. ومن هنا تكتسب هذه الحالات قوتها التمثيلية. فهي **أولاً**، حركات أساسية وبارزة في المجتمع العربي، وليست حركات جانبية أو

هامشية. وهي **ثانياً**، حركات تغيير بذلت الكثير في سبيل التغيير بحسب وجهة نظرها ومعتقداتها. وهي **ثالثاً** وأخيراً، تغطي اهتمامات قطاعات واسعة من المجتمع العربي لفترات طويلة من الزمن. ولا بد من الإشارة هنا إلى أن أحد الدارسين قد طبق مفاهيم النمط على حالة من الحالات التقليدية الوراثية واستخلص نتائج ذات مغزى.

ومن دون الدخول في التفاصيل هنا لضيق المجال، نكتفي بالقول إن الحالات الست المذكورة أثبتت وجود عناصر النمط الزعامي ـ السلطوي بدرجات متفاوتة ومهمة في الوقت نفسه. ومن الأهمية بالدرجة نفسها أن الأيديولوجيات أو العقائد الفكرية التي كانت تحرك كل حالة من الحالات المذكورة لم تكن كافية للمحافظة على الوحدة والتماسك وإظهار الفرق في حركية القيادة أو ديناميتها، وهذا يعزز ما يتنبأ به النمط الزعامي ـ السلطوي. ففي كل الحالات كان الفرد القائد الزعيم (نبوياً كاريزمياً كان أم خليفياً سلطوياً) هو الذي يعمل الفرق في العلاقات القيادية، وليست العقيدة، مع الأخذ بعين الاعتبار وجود استثناءات محدودة.

الفصل التاسع

تجليات النمط النبوي ــ الخليفي
في قيادة جمال عبد الناصر

أولاً: جمال عبد الناصر والكاريزما

إن قيادة جمال عبد الناصر هي مَثَل للنمط النبوي، أي للرجل العظيم الذي تأسست بينه وبين أتباعه علاقة عاطفية، والذي اعتبره أتباعه رجلاً فوق العادي، قام بأعمال لا يستطيع الإنسان العادي أن يقوم بها. وسنحاول أولاً إثبات هذه العلاقة ثم نظهر مدى توافر عناصر النمط النبوي ـ الخليفي الأربعة في العلاقة القيادية لعبد الناصر، وهي الفردية والذاتية واللامؤسسية والاعتماد على الرجل العظيم.

إن العلاقة الخاصة بين عبد الناصر والشعب لم تظهر بمجرد ظهور عبد الناصر كزعيم للثورة المصرية، بل بعدها بفترة من الزمن امتدت إلى سنتين أو ثلاث سنواتٍ. وليس هذا بالأمر الغريب. فالقائد النبوي صاحب «الكاريزما» يمر بفترة تجربة أو اختبار يثبت فيها أنه قام بأعمال «خارقة» تؤدي إلى تأسيس هذه العلاقة الخاصة.

ومن المهم أن نلاحظ أنه قبل ظهور العلاقة العاطفية الخاصة بين عبد الناصر والشعب العربي بشكل عام، فقد ظهرت تلك العلاقة على نطاق ضيق بين عبد الناصر وزملائه الضباط الأحرار. ففي تلك السنين الخطرة اكتسب عبد الناصر ثقة زملائه الضباط كزعيمٍ غير منازَع ونقطة التقائهم جميعاً.

وفي هذا المجال يقول أنور السادات خليفة عبد الناصر وأحد مؤسسي جماعة الضباط الأحرار: «إن الذي جمع أعضاء الهيئة التأسيسية فرد واحد هو عمك جمال يا

بني: اجتمع بهم فرادى أول الأمر ثم جمعهم في هيئة بعد ذلك...»[1].

فحسب قول السادات، كان عبد الناصر في نظر الضباط الأحرار وفي نظر الجيش كله أفضل رجل يقود الثورة لأن شخصيته كانت بوتقة صهرت جهود الثورة، قبل الثورة وبعدها[2]. وبشكل أكثر وضوحاً، لقد كان الضباط يشعرون أن عبد الناصر إنسان لا يستطيعون الاستغناء عنه. ففي فترة ما اختلف عبد الناصر مع زملائه الثمانية فقدم استقالته من رئاستهم. ويصف السادات حادث الاستقالة بأنه «كارثة» ألمت بالثورة، لأن ناصراً كان «عقل الثورة المدبر ورائدها.... الذي أوجد انسحابه فراغاً خطيراً لا يستطيع أحد منا أن يملأه ولا نستطيع نحن الثمانية الباقين أن نملأه»[3]. حتى إن تعيين محمد نجيب كزعيم ظاهري للثورة كان تمشياً مع رغبة عبد الناصر الذي أراد اختيار شخص من خارج المجلس لمصلحة البلاد[4]. ففي أعين الضباط الأحرار كان عبد الناصر يمثل نموذج الرجل العظيم الذي أجمعوا على زعامته لهم. وبوجود عبد الناصر بين جماعة الضباط الأحرار توافر العنصر الرئيسي لتماسكهم وبقائهم وحدة حتى ظهور الثورة. أي إن أهم سبب لعدم تفتت الجماعة ونجاحها كان وجود عبد الناصر كعنصر موحد لهم جميعاً.

ومن المهم أيضاً أن نشير إلى صورة الذات التي يحملها الرجل العظيم عن نفسه. فالمتوقع عادة أن يكون لديه إيمان بنفسه وبقدرته على قيادة أمته، ورؤية لدوره هو في أمته. وفي هذا يقول عبد الناصر: «إن ظروف التاريخ مليئة بالأبطال الذين صنعوا لأنفسهم أدوار بطولة مجيدة قاموا بها في ظروف حاسمة على مسرحه... وإن ظروف التاريخ أيضاً مليئة بأدوار البطولة المجيدة التي لم تجد بعد الأبطال الذين يقومون بها على مسرحه. ولست أدري لماذا يخيل إلي دائماً أن في هذه المنطقة التي نعيش فيها دوراً هائماً على وجهه للبحث عن البطل الذي يقوم به، ثم لست أدري لماذا يخيل إلي أن هذا الدور الذي أرهقه التجوال في المنطقة الواسعة الممتدة في كل مكان حولنا، قد استقر به المطاف متعباً منهوك القوى على حدود بلادنا يشير إلينا أن نتحرك، وأن ننهض بالدور ونرتدي ملابسه، فإن أحداً غيرنا لا يستطيع القيام به»[5].

ففي تصور الأتباع المباشرين لعبد الناصر وفي تصوره عن نفسه كان يمثل الرجل

---

(١) أنور السادات، **يا ولدي هذا عمك جمال** (القاهرة: دار الهلال، ١٩٥٨)، ص ٨٤.
(٢) المصدر نفسه، ص ٤٩ ـ ٥٠.
(٣) المصدر نفسه، ص ٨١ ـ ٨٢.
(٤) المصدر نفسه، ص ٤٩.
(٥) جمال عبد الناصر، **فلسفة الثورة**، اخترنا لك؛ ٣ (القاهرة: دار المعارف، [١٩٥٤])، ص ٣٤.

العظيم. وكذلك أصبح في ما يعد بالنسبة إلى الشعب المصري والأمة العربية، حيث أصبح يمثل القائد الأوحد غير المنازَع للأمة العربية جمعاء. وبغض النظر عن قيم المحللين في أعمال عبد الناصر أثناء حياته، ومن بعد مماته، فهنالك إجماع لدى الكتاب العرب والأجانب على أن علاقته مع الأمة العربية كانت تمثل علاقة الرجل العظيم، تلك العلاقة التي تعززت بقيامه بأعمال لم يكن باستطاعة أي واحد القيام بها(٦).

كما أن هنالك اتجاهاً لوصفه بمجموعة صفات مثالية خاصة لدى الكتاب العرب. فهو البطل، رجل المصير، ابن الشعب، النموذج العربي أو المصري، معلّم عظيم وحلم قديم تحقق في شخص رجل واحد استوعبت طاقته الأمة بأكملها، إنه مؤمن بالله يحب أمته ويكره الدكتاتورية ولم تفسده الرغبات المادية ولا السياسية وهو صاحب أعمال عظيمة(٧).

إن الذي يهمنا من الشرح السابق هو إيضاح أن عبد الناصر ينطبق عليه مفهوم النمط النبوي بالمعنى الذي حددناه في الفصل الثاني. والآن، نريد أن ننتقل إلى حركية العلاقة القيادية التي عاشها عبد الناصر لنرى أن الفردية والذاتية واللامؤسسية وأهمية الرجل العظيم كانت المقومات الرئيسية في تلك العلاقة.

ثانياً: الشعب من وجهة نظر القائد: تجليات الفردية واللامؤسسية عند الشعب

منذ أن بدأ عبد الناصر بمواجهة حقائق الحياة السياسية كزعيم للثورة المصرية بدأت مظاهر الفردية والذاتية تطفو على سطح العلاقة القيادية. ففي كتاب **فلسفة الثورة** الذي كتبه في بداية عهده أشار إلى شعوره بضرورة الاستفادة من الإمكانات المتوافرة لدى المفكرين والأحزاب والهيئات المختلفة. فاتصل بهم وطلب منهم إبداء

---

(٦) أنيس صايغ، **في مفهوم الزعامة السياسية: من فيصل الأول إلى جمال عبد الناصر** (بيروت: دار المعارف، ١٩٦٥)، ص ٢٥؛ P. J. Vatikiotis, *The Egyptian Army in Politics; Pattern for New Nations?* (Bloomington, IN: Indiana University Press, [1961]), pp. 1-68; Dankwart A. Rustow, *A World of Nations; Problems of Political Modernization* (Washington, DC: Brookings Institution, [1967]), p. 166, and R. Hrair Dekmejian, *Egypt under Nasir; a Study in Political Dynamics* (Albany, NY: State University of New York Press, 1971), p. 44.

(٧) أنور الجندي، **هذا هو جمال** (بيروت: دار المعارف، ١٩٦٠)، ص ٤٥؛ سليمان مظهر، **عملاق من بني مر**، كتب قومية (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، [١٩٦٣])، ص ٣ ـ ٨٥؛ أحمد محمد الحوفي، **البطولة والأبطال** (القاهرة: دار التحرير، ١٩٦٧)، ص ٢٠٥ ـ ٢٤٣؛ عبد الحليم الأعسر، **الشعب والقائد** (القاهرة: مكتبة يوليو، ١٩٦٥)، ص ١٠ ـ ٢٨؛ محمود ربيع، **شخصية عبد الناصر** (القاهرة: الدار القومية، ١٩٦٦)، ص ١٦١، ومحمد حسنين هيكل، «بصراحة،» **الأهرام**، ٢٤/ ٧/ ١٩٦٤.

الرأي، ولكن النتيجة لم تكن إيجابية، «وكانت بعد ذلك كله أنانية فردية مستحكمة. كانت كلمة (أنا) على كل لسان، وكانت هي الحل لكل مشكلة والدواء لكل داء»[8]. وفي وصفه لأساتذة الجامعات ما يدل على عنصر الفردية والذاتية والإيمان بالرجل العظيم. يقول عبد الناصر: «أذكر مرة كنت أزور فيها إحدى الجامعات. . . ودعوت أساتذتها وجلست معهم أحاول أن أسمع خيرة العلماء. . . وتكلم أمامي منهم كثيرون. . . وتكلموا طويلاً. . ومن سوء الحظ أن أحداً منهم لم يقدم لي أفكاراً، وإنما كل واحد منهم لم يزد على أن قدم لي نفسه وكفاياته الكفيلة وحدها بعمل المعجزات، ورمقني كل واحد منهم بنظرة الذي يؤثرني على نفسه بكنوز الأرض وذخائر الخلود. .»[9].

وإزاء مخاوفه من الفردية والذاتية بدأ عبد الناصر سلسلة من المحاولات لإقامة مؤسسات تقلل من الأثر الفردي. فلقد ألغت الثورة النظام الملكي وما يرتبط به من تنظيمات سياسية مما أحدث فراغاً سياسياً. وقامت شخصية الرجل العظيم بملء ذلك الفراغ في البداية. ولكن ذلك لم يكن يكفي. فبدأ عبد الناصر أولاً بإنشاء حركة التحرير (عام ١٩٥٣) التي أقام مكانها الاتحاد القومي (عام ١٩٥٨). وبعد ذلك أسس الاتحاد الاشتراكي العربي (عام ١٩٦٢) كبديل للحزب الواحد. وقد رافق ذلك التطور في التنظيم السياسي تطور دستوري انتهى بوضع دستور حدد شكل التنظيم السياسي والعلاقات بين سلطات الدولة وأجهزتها الرئيسية، فإلى أي مدى استطاع عبد الناصر أن يحقق المؤسسية وأن يقلص من أثر الفردية والذاتية من خلال تلك التطورات؟

وكبداية للإجابة نقول إن عبد الناصر كان مثالاً للفرد العظيم الذي يحتاج أن يكافح الفردية ويطوعها ويكبح جماحها. وفي ذلك معضلة كبيرة، فكيف يستطيع الفرد العظيم مكافحة الفردية في مجتمعه؟ فوجوده كان ضرورياً لتماسك جماعة الضباط الأحرار، ووجوده كان ضرورياً لنجاح الثورة واستمرارها من دون انقسامات مهمة، ووجوده كان ضرورياً لاستمرار إيمان الشعب بالثورة. ومع ذلك فدوره يتطلب مكافحة الفردية.

ومن الأمثلة الواضحة على محاولاته مكافحة الفردية تأكيده المستمر على أن الفردية والذاتية كانتا من أسباب فشل التنظيم السياسي في مصر. قال عبد الناصر: «لماذا لم نستطع أن نقيم التنظيم السياسي القومي؟ ليه؟ فيه تأييد كامل للثورة. . كل

(٨) عبد الناصر، المصدر نفسه، ص ١٣.
(٩) المصدر نفسه.

الشعب متمسك بالثورة. . الحقيقة. . أن العوامل الشخصية أثرت في الموضوع، كان باين أن كل واحد يحسب الانتخابات القادمة لمجلس الأمة وطبعاً عايز يعمل الاتحاد القومي من الناس اللي بأيّدوه. . أنا سأتكلم بوضوح وسأتكلم بصراحة، فيه ناس كانوا يطالبونا أن ندفع لهم إيجار الشقق التي يعيشون فيها وهم عليهم بس يدفعوا ثمن اليافطة التي سيعلقونها على الشقة أو على البيت. ونتج عن هذا أن الاتحاد القومي انفصل عن الشعب. . كان فيه وسايط وفيه طلبات، كل واحد عايز نحقق له أغراض لأشخاص من جماعته. . وبهذا كان الناس الذين لهم نفوذ والذين لهم عصبة على طول يدخلون ويسيطرون على لجان الاتحاد القومي ويعتبرون العملية لا هي تنظيم سياسي ولا هي ميثاق. . . العملية وجاهة. . . والتنظيم السياسي موش وجاهة بل تكليف وخدمة وتفهم ودعوة. . .» (خطابه في ٤/ ٧/ ١٩٦٢)[١٠].

ولم يكتف عبد الناصر بالإشارة إلى فردية القادة الآخرين أو عامة الشعب، بل أشار أيضاً إلى الفردية التي ميزت سلوكه هو كقائد. فهو يقول: «الحقيقة أنا لاحظت في بعض المراحل خطأ كبير[*]. الطريقة الفردية التي يمكن مشينا فيها تعبنا منها لأنه نتج عنها الفردية والسلبية. كل واحد أصبح يشتغل فردي. . . وبودنا في عمليتنا الجديدة نقضي على الفردية وعلى السلبية بكل الوسائل وبكل الطرق. . الفردية نضع مكانها الجماعية. . وعندما توضع الجماعية موضع التنفيذ في الحال تنتهي السلبية» (خطابه في ٢٤/ ٩/ ١٩٦٢)[١١].

ومع ذلك فقد بقيت الفردية والمنازعات تميز العلاقات القيادية حتى بعد إنشاء الاتحاد الاشتراكي العربي. فبعد سنوات من تأسيس الاتحاد الاشتراكي كان وضعه كما كان الاتحاد القومي، فالصراع والفردية والذاتية واللامؤسسية هي المسيطرة. وفي هذا المجال يقول عبد الناصر: «لقد شاهدت الحملة الانتخابية في دمنهور ولم تعجبني في شيء. (كأن كل شخص يقول) لا شأن لأحد بي. وكل من يفوز في الانتخابات يعتبرها بسبب جهوده الشخصية وليس بسبب التنظيم السياسي الذي ينتمي إليه. . . هنالك جماعة من أعضاء الاتحاد الاشتراكي العربي قاتلوا بعضهم وعملوا أشياء ما لها نهاية. . كيف نستطيع أن ننظم جهودنا في المجلس القومي دون أن نكون ٣٦٠ حزباً» (خطابه في ٢٤/ ٩/ ١٩٦٢)[١٢].

---

(١٠) **مجموعة خطب وتصريحات وبيانات الرئيس جمال عبد الناصر** (القاهرة: مصلحة الاستعلامات، ١٩٦٢)، ج ٤، ص ١٤٧ ـ ١٤٩.

(*) هكذا وردت في الأصل (المحرر).

(١١) المصدر نفسه.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٢٣١.

فهذه الحادثة تظهر لنا الوضع الغريب للفرد العظيم الذي يتطلب دوره أن يكافح الفردية. والذي يراه عبد الناصر أن الأعضاء الـ (٣٦٠) في مجلس الأمة هم في الواقع ٣٦٠ حزباً. كل فرد هو حزب. وهنالك حادثة أخرى طريفة تدل على ذلك الوضع نلخصها في ما يلي: في أحد اجتماعات المؤتمر القومي للقوى الشعبية سنة ١٩٦٢ كان عبد الناصر يخاطب «قادة الشعب» عن التنظيم السياسي مؤكداً الحاجة للقيادة الجماعية، والنقد الذاتي. وبعد أن أنهى خطابه ترك الباب مفتوحاً للسؤال والنقاش. فوقف أحد الحاضرين ونادى بانتخاب عبد الناصر رئيساً مدى الحياة. وكان رد فعل ناصر: «أنا أشكركم من كل نفسي وقلبي على هذا الشعور، ولكن إحنا بنبني مجتمع وإحنا بنبني تقاليد وبنبني مستقبلنا، في هذا البناء يجب أن إحنا نشتغل على أساس علمي. ويجب ألا تأخذنا العاطفة. . مش عايزين تأخذنا العاطفة لا في رئاسة الجمهورية ولا في عضوية مجلس الأمة ولا في عضوية مجلس القرية، ولا في عضوية مجلس المدينة ولا في عضوية مجلس المحافظة. إحنا ننتخب أي واحد لأننا نثق فيه سيسير على الطريق السليم، إذا انحرف لازم نشيله. لا يمكن إننا نعطي واحد كارت أبيض بانتخابه مدى الحياة»[١٣].

ولولا أن عبد الناصر نفسه رفض الفكرة وحاربها لأصبح رئيساً مدى الحياة منذ تلك اللحظة بالطريقة القانونية أو الدستورية. وهي حادثة تشير إلى ميل الناس نحو التمسك بالفرد (الرجل العظيم)، وفي الوقت نفسه تشير إلى محاولة ذلك الفرد للتقليل من الفردية، فهي مأزق خطير ليس من السهل الخروج منه.

ثالثاً: التوقعات العالية والاعتماد على الرجل العظيم

إن هنالك جانباً آخر لدور الرجل العظيم يتمثل في الصورة المثالية للرجل العظيم والتوقعات العالية المرتبطة به والتي قد تصل إلى درجة تصور أنه معصوم من الخطأ في نظر الأتباع. وأوضح ما تتبدى لنا تلك الصورة في محاولات عبد الناصر التقليل من تلك التوقعات وتقريب تصور الناس للواقع. فقد كان يقول: «ليه امبارح قلت القيادة الجماعية. إحنا بقالنا عشر سنين، وغلطنا في العشر سنين. . . كل واحد يشتغل بيغلط. في العشر سنين الجايه يصح نغلط، لكن حنغلط عن حسن نية» (خطابه في ٢٧/ ٥/ ١٩٦٢)[١٤].

وكثيراً ما كان يواجَه بمشكلة اعتماد الآخرين عليه كلية في كل شيء. فكان

(١٣) المصدر نفسه، ص ٧٤.
(١٤) المصدر نفسه، ص ٧٥.

دوماً يشدّد على أهمية القيادة الجماعية. وكان يقول للقادة من حوله: «أنا وحدي لا أستطيع حل كل مشاكل الاتحاد الاشتراكي . . . ولكن أنتم لكم دور رئيسي كقيادات في مناطقكم»[15].

وعلى الرغم من كل ذلك فقد كان يقوم بعمل «كل شيء»، ليس فقط بمعنى اتخاذ قرارات كبرى كإقامة الاتحاد الاشتراكي أو كتابة الدستور، ولكن أيضاً في الجوانب الإجرائية لعقد لمؤتمرات كمؤتمر القوى الشعبية (عام ١٩٦٢)، ومؤتمر الإنتاج (عام ١٩٦٧)، والمؤتمر القومي للاتحاد الاشتراكي العربي (عام ١٩٦٨)، ففي هذه المؤتمرات الثلاثة لم تقتصر مساهمات ناصر على طرح الفكرة الأساسية، بل تعدتها إلى كيفية تشكيل اللجان، وكيفية تنظيم النقاش، وتحديد زمن كل متحدث، وما شابه ذلك من إجراءات[16]. وقد نجد في الاحتمالات التالية ما يفسر سلوك عبد الناصر بهذا الخصوص. **أولاً**، أنه كان فردياً بطبعه ولا يريد أن يشارك أحداً؛ **ثانياً**، أنه كان يشعر أن القادة الآخرين الذين يعملون معه تعوزهم مهارات العمل الجماعي؛ **ثالثاً**، أنه كان يشعر أن أولئك القادة كانوا يعتمدون عليه كثيراً ويتوقعون منه (بصفته عظيماً) أن يقوم بكل شيء. وفي كل الحالات، فالتفسيرات تظهر أثر الفردية والاعتماد على الرجل العظيم.

إن هذه الاحتمالات تدل على أنه لم ينجح في هذا المجال، على الرغم من محاولاته الشخصية للتوجيه الفكري للشعب عامة وللقادة خاصة، في أن يحافظوا على المؤسسية ويقللوا من الفردية والذاتية والاعتماد على فرد واحد. وقد رافق جهودَه الشخصية توجيهٌ فكري برز في مجموعة من الكتب التي كانت كلها تشدّد على ضرورة العمل الجماعي والبعد عن الفردية والذاتية وضرورة النقد والنقد الذاتي. وتحمل تلك الكتب طابع التوجيه السياسي التثقيفي. ويعتبر ظهورها استجابة للحاجات الأساسية التي أشار إليها عبد الناصر في أكثر من مرة في خطبه الكثيرة. ومع كل ذلك فإنه لم يحدث تطور نحو الجماعية ولم يحدث تحول عن الفردية والذاتية والرجل العظيم[17].

---

(١٥) المصدر نفسه، ص ٧٥.

(١٦) **وثائق عبد الناصر: خطب، أحاديث، تصريحات: يناير ١٩٦٧ ـ ديسمبر ١٩٦٨ ـ ١٩٦٩/١٩٧٠**، ٢ ج (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ١٩٧٣)، ص ٤٨٨ ـ ٤٩١.

(١٧) عبد الواحد الوكيل، **أضواء على الاتحاد الاشتراكي العربي**، كتب قومية (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٣)، ص ٧٠ ـ ٨٤؛ محمد مختار أمين مكرم، **الاتحاد الاشتراكي العربي للدارسين** (القاهرة: دار الثقافة، ١٩٦٣)، ص ٢٥ ـ ٢٨؛ محمد محمود الجوهري، **ديمقراطيتنا في الميثاق** (القاهرة: الدار القومية، ١٩٦٢)، ص ٤٢ ـ ٤٨، وأحمد عيسى، **القيادة الجماعية في مجال التطبيق** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٣)، ص ٤٢.

رابعاً: الأحداث الحاسمة والرجل العظيم

بالإضافة إلى ما ذكرنا في أعلاه من أحداث، كانت هنالك أحداث مهمة لها مضامين كثيرة بالنسبة إلى مفاهيم القيادة. وهذه الأحداث هي تحقيق الوحدة، وحدوث الانفصال، وهزيمة حرب حزيران/ يونيو عام ١٩٦٧. وفي ما يلي نحاول تحليل مضامين هذه الأحداث ومدى تطابق هذه المضامين مع مفهوم النمط النبوي.

بالنسبة إلى الوحدة والانفصال نقول باختصار: إن وجود الرجل العظيم كان العامل الحاسم في تحقيق الوحدة العربية لأول مرة في العصر الحديث، كما أن التوقعات المرتبطة بالرجل العظيم كانت من أهم أسباب الانفصال.

إن محاولات العرب لتحقيق الوحدة العربية تعود إلى منتصف القرن التاسع عشر. وقد قامت روابط مختلفة وأحزاب وحركات سياسية ومحاولات من قبل زعماء عرب ودول عربية لنشر فكرة الوحدة وتحقيقها. وفي الفترة الواقعة بين عام ١٩٥١ وعام ١٩٥٨، كانت هنالك أربعة مشاريع للوحدة العربية قدمت لمجلس الجامعة العربية، ولكن تلك المشاريع لم تؤد إلى نتيجة.

ولم تتحقق الوحدة العربية في العصر الحديث إلا عام ١٩٥٨ بين مصر وسوريا. وإن تحقيق الوحدة العربية في زمن عبد الناصر لم يكن مجرد صدفة، بل إثبات أن مشروعاً عظيماً كالوحدة العربية كان بحاجة إلى وجود «الموحِّد» أو الرجل العظيم الذي يسبك جميع الجهود ويستوعب كل القيادات، ولولا ذلك لما تحققت الوحدة. وإن غياب «الموحِّد» في السابق كان سبباً في غياب الوحدة. ولقد كان حدوث الوحدة بالنسبة إلى ناصر تحقيقاً لدور البطل الذي رآه في الدائرة العربية، وبالنسبة إلى الشعب العربي كان تحقيقاً لحلم انتظروه طويلاً في أن يروا البطل الموحد. وإن إجماع جميع الفئات في سوريا على الوحدة لم يكن ليحدث لولا وجود «الرجل الموحد».

فقد كان هنالك إجماع شعبي بالإضافة إلى قرار البرلمان السوري ورئيس الجمهورية والقيادات العسكرية. والأهم من ذلك كله هو دور حزب البعث العربي الاشتراكي الذي كان من القوى الرئيسية في سوريا، وكان يمثل بديلاً قوياً في ذلك الوقت لقيادة عبد الناصر في سوريا. فحزب البعث لم يكتفِ بالموافقة على الوحدة، وإنما وافق أيضاً على أن يحل نفسه كحزب سياسي لمصلحة عبد الناصر. لقد كان تنازلاً عن المؤسسة (البعث) لمصلحة الرجل العظيم (الفرد). وكما يقول ياسين الحافظ، أحد مفكري حزب البعث: «لقد كان حل الحزب حسب شروط عبد الناصر ذا مضامين عظيمة في ما يتعلق بتركيبه.

فعلى الرغم من أن عامة أعضاء الحزب فهموا الحل على أنه تضحية لهدف أرفع، فإن معظم القادة اعتبروه هروباً من مشاكل الحزب وبحثاً عن الراحة في ظلال عبد الناصر»[١٨].

وكما كان وجود «الرجل العظيم» حاسماً في تحقيق الوحدة، كانت التوقعات المرتبطة بالرجل العظيم عاملاً حاسماً في تحقيق الانفصال. لا شك في أنه كانت هنالك أخطاء كثيرة في عملية الوحدة وشكلها وتنظيمها[١٩]، ولكن العنصر الحاسم في الانفصال كان خيبة الأمل التي حدثت بعد الوحدة. ولم تكن الخيبة بسبب أعمال «الزعيم» أو «الرجل العظيم»، بل بسبب ممثلي الرجل العظيم.

وبما أن دور الرجل العظيم كان أساسياً في تحقيق الوحدة، فقد عممت الصورة المثالية على ممثليه وكانت الجماهير تتوقع من أولئك الممثلين سلوكاً يتناسب مع مثالية الرجل العظيم. وجوهر المأساة أنه أصبح بين عبد الناصر والشعب السوري عازل منيع يتكون من الجهاز البيروقراطي الذي انتقل إلى سوريا، ومن الممثل الشخصي لعبد الناصر (عبد الحكيم عامر). فلا عبد الحكيم عامر ولا جهازه البيروقراطي كانا يعكسان صفات عبد الناصر. وفي هذا المجال نتفق مع منذر عنبتاوي في تحليله حيث يقول: «يجب أن لا يكون هنالك أي استغراب في أن بعض السوريين العرب، الفخورين كعادتهم بالدور الذي لعبوه هم وبلدهم في خلق الجمهورية العربية المتحدة، قد توقعوا أن يمتلك كل مصري تقريباً بعض مثالية ناصر وعلمه وإخلاصه للقضية العربية، أو افترضوا أن يكون أي مصري «ناصراً صغيراً» حتى يمكن أن يستحق اهتمامهم الخاص»[٢٠]. فالتوقعات العالية المرتبطة بالرجل العظيم مع ما رافقها من بُعد الجهاز الإداري عن تلك التوقعات، كانت سبباً حاسماً في الانفصال.

بعد أن تحدثنا عن مضامين تحقيق الوحدة وحدوث الانفصال بالنسبة إلى الرجل العظيم (للنمط النبوي)، نتابع تحليل الانفصال، وهزيمة حرب حزيران/ يونيو ١٩٦٧ من حيث كونهما كارثتين حلتا بنظام عبد الناصر وأدتا إلى إعادة النظر في أمور كثيرة، وتكشّفتا عن حقائق مهمة منها مدى نجاح ناصر في تحقيق المؤسسية والتقليل

---

(١٨) ياسين الحافظ، «حول تجربة حزب البعث،» في: **في الفكر السياسي**، ٢ ج (دمشق: دار دمشق، [١٩٦٣])، ج ٢: **دراسة تحليلية لنظام عبد الناصر**، ص ١٨٦.

(١٩) M. F. Anabtawi, *Arab Unity in Terms of Law* (The Hague: M. Nijhoff, 1963), pp. 218-225.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٢٣ ـ ٢٢٤.

من الفردية والذاتية والاعتماد على الرجل العظيم. وبهذا نتابع الإجابة عن السؤال الذي طرحناه في البداية.

إحدى الحقائق التي تكشفت عنها حادثة الانفصال هي الحاجة إلى مزيد من المشاركة، وعدم نجاح التنظيم السياسي بسبب الاعتماد على الرجل العظيم. فلم يتوافر في النظام السياسي النقد الذاتي، ولم تتوافر القنوات المحددة للنقد رغم تأكيد القيادة المستمر على ضرورة النقد والمشاركة. وكانت إحدى نتائج الانفصال مبادرة عبد الناصر بنفسه بعملية نقد ذاتي والبدء بعملية تنظيم شعبي.

ومن المهم ملاحظة أن النقد الذاتي لم يمارس قبل كارثة الانفصال، وأنه لولا أن عبد الناصر نفسه قد بادر بالنقد الذاتي (بصفته الرجل العظيم) لما كان هنالك نقد ذاتي. أما بالنسبة إلى التنظيم الشعبي، فقد شكّل عبد الناصر المؤتمر القومي للقوى الشعبية الذي تضمن (٢٥٠) عضواً عيّنهم ناصر بنفسه لتحديد معنى «القوى الشعبية» ولضمان استمرارية الثورة وتجددها. ولقد مارس المؤتمر درجة من حرية التعبير لم يسمح بها من قبل. وأظهر أنه لم تكن هناك قنوات للنقد الذاتي قبل ذلك التاريخ[٢١]. كان ذلك عام ١٩٦٢ وبعد الانفصال وبعد خمس سنوات عندما حدثت كارثة أخرى هي هزيمة حرب حزيران/ يونيو، أثبتت الهزيمة، وربما بشكل أكثر عمقاً، أن الأمراض التي ظهرت بعد الانفصال كانت لا تزال قائمة بعد الهزيمة. وكما حدث بعد الانفصال، بدأت عملية جديدة للنقد الذاتي وكان على رأسها محمد حسنين هيكل في مجموعة مقالات في **الأهرام**. بدأ هيكل بالقول: «ولقد ثبت أن السبب الأكبر في الكثير مما وقع أن تصرفات خاطئة كانت تتخذ داخل قلاع مغلقة من قلاع السلطة، وكان أصحاب هذه التصرفات يظنون أنفسهم بعيدين عن حق الجماهير في المعرفة والفهم، وكانت تلك بداية التجاوزات التي قادت للانحراف»[٢٢].

وبالإضافة إلى ذلك تحدث هيكل عن «مراكز القوة» التي تجد لها مناخاً مناسباً في مصر، وعرفها بأنها المراكز التي توجد حيثما توجد سلطة فردية لشخص ما. وتميل مراكز القوة إلى تحويل الولاء من المبادئ إلى الأشخاص، وأن تؤدي إلى الانحرافات وانقسام السلطة والصراع وسيطرة البيروقراطية. وبعد ذلك شدّد هيكل على ضرورة الاستمرارية المؤسسية ضمن إطار التغيير الشامل. وكما يرى هيكل، يتضمن التغيير تحقيق المجتمع المفتوح والتسامح وقبول آراء الآخرين[٢٣]، والسماح بالنقد لمنع نشوء

(٢١) المصدر نفسه، ص ٢٢٦ ـ ٢٣٥.
(٢٢) محمد حسنين هيكل، «الجبهة الداخلية،» **الأهرام**، ٧/ ١١/ ١٩٦٧.
(٢٣) محمد حسنين هيكل، «المفاتيح،» **الأهرام**، ١/ ١٢/ ١٩٦٧.

مراكز القوة. وأخيراً، حلل هيكل الوضع السياسي بعد الهزيمة بقوله: «إن هناك كثيرين كانوا يشعرون ـ قبل النكبة ـ أن كل شيء ليس كما ينبغي أن يكون. كما أن هناك كثيرين كانوا يهمسون هنا أو هناك ببعض ما يستوجب المراجعة. بل إنه كانت هناك تلميحات، متكررة، تبرق وسط الضباب، في خطابات جمال عبد الناصر نفسه، كتحذير من خطر الاعتماد على الفرد . . . ولكن الحقيقة التي يجب التسليم بها هي أن الصورة لم تتكشف بشكلها الكامل والخطر إلا بعد النكسة، وحين انكسر الغلاف القشري للنظام السياسي كله تحت وطأة صدمة الهزيمة، وهذه المسألة تقودنا بعد ذلك إلى استنتاجين كليهما بالغ الأهمية. **الأول**، أن النظام السياسي لم يصحح أخطاءه تلقائياً ومعنى ذلك أن هناك أسباباً للخلل داخله. **والثاني**، أن كثيرين لم يتكلموا حين كان واجبهم أن يتكلموا، ومعنى هذا السكوت أنه كانت هناك على مستوى الأمة ضغوط أثرت على شخصيتها وعلى ما يمكن أن نسميه (صحتها النفسية)»[٢٤].

ونودّ أن نحلل ما جاء في ملاحظات هيكل بخصوص صمت الكثيرين وعدم ممارسة النقد عندما كان من الواجب الكلام. فما هي الأسباب التي جعلت الناس يصمتون ولا يمارسون النقد؟ نستطيع ذكر سببين رئيسيين. . **السبب الأول**، أن بعض الناس كانوا يعتقدون بأن النظام هو «الرئيس» وأن الرئيس هو شخص فذّ عظيم ويعرف ما يعمل، فلا يمكن أن يرتكب أخطاءً فادحة. إنه يعرف مصالحهم أكثر من أنفسهم. وإن نقد النظام يعني نقد الرجل العظيم الذي على القمة. **والسبب الثاني**، أن بعض الآراء قد أرهبت من قبل بعض المسؤولين في النظام، فسكت أصحابها خوفاً من الإرهاب، وفي رأينا أن السببين مجتمعين قد أثرا في تفكير الناس. فبعض الناس سكتوا إيماناً بقدرة الرجل العظيم على حل المشاكل، وبعض الناس سكتوا خوفاً من القهر، وهذا يعني أن المؤسسية لم تتحقق، لأن التنظيم السياسي الذي أوجده الرجل العظيم كان يشدّد على ضرورة المشاركة والنقد، كما أن الرئيس نفسه كان يشدّد على المشاركة والنقد، وإن عدم نجاح النظام في تحقيق المشاركة والنقد يعني عدم نجاح المؤسسية واستمرار الاعتماد على الرجل العظيم.

خامساً: الدستور ومجلس الشعب واللامؤسسية

ولقد بقيت عناصر الفردية واللامؤسسية والاعتماد على الرجل العظيم بارزة في نظام عبد الناصر حتى وفاته. فلو درسنا النظام السياسي الذي أوجده والمؤسسات التي تضمّنها النظام السياسي، لوجدنا أن الدستور يعطي الهيمنة

(٢٤) محمد حسنين هيكل، «المعنى الحقيقي لما تكشف بعد النكسة،» **الأهرام**، ٨/ ١١/ ١٩٦٨.

والسيطرة لرئيس الجمهورية. فهو ينتخب مباشرة من قبل الشعب وهو الذي يدعو مجلس الأمة للاجتماع وله الحق في حله، وهو الذي يعين الوزراء ويقيلهم. فمن الناحية الرسمية الشكلية نجد أن الدستور يتماشى مع مفهوم الرجل العظيم. أما من الناحية الواقعية فقد كان الرجل أكبر من المركز نفسه حتى بالشكل الذي يحدده الدستور. وفي هذا كان عبد الناصر يقول: «إن هذه الأمة قد منحتني قوة أكبر بكثير من متطلبات المركز الذي يشرّفني أن أقوم به: رئيس الجمهورية. . .» (خطابه في ٢٧/٥/١٩٦٢)[٢٥].

وتلك القوة التي منحته إياها الأمة تفسر أحداثاً كثيرة في حياة عبد الناصر وعلاقته مع أمته. من تلك الأحداث سلوك الجماهير أثناء استقالة عبد الناصر بعد هزيمة عام ١٩٦٧ وسلوكهم بعد وفاته في ٢٨ أيلول/ سبتمبر ١٩٧٠. فخروج الجماهير بعد هزيمة حزيران/ يونيو ١٩٦٧ وإصرارهم على رجوع عبد الناصر عن استقالته على الرغم من الهزيمة، كان يعكس التعلق بالرجل العظيم تعلقاً مطلقاً بغضّ النظر عن النتائج.

كما أن خروج الجماهير بعد وفاته بشكل عفوي وبطريقة عاطفية لم يسبق لها مثيل، تشير من دون شك إلى التعلق المطلق بالرجل العظيم، وتنفي بعض الادعاءات التي تصف العرب بأنهم لا يثقون بأي قائد وليس لديهم ولاء نحو الدولة. نجد أن هذا مكان مناسب لمناقشة مثل هذه الآراء، وبيان مضامين ذلك لمفهوم النمط النبوي - الخليفي.

في محاولات لتفسير نجاح الثورة المصرية واستمرارها، يعزو البعض ذلك إلى الطبيعة الخَضوعة للشعب المصري[٢٦]، أو روح التآخي بين ضباط الجيش[٢٧]، أو إلى تجانس الشعب المصري[٢٨]. وبعض الناس، مثل سَنية حمادي، يذهبون لما هو أبعد من ذلك. فكما مر معنا في الفصل (الرابع) تعتبر سنية حمادي أن العرب ليس لديهم ولاء نحو الدولة والقادة. وأنهم عادة لا يثقون في الحاكمين ولا يضعون إيمانهم بهم[٢٩]

(٢٥) **مجموعة خطب وتصريحات وبيانات الرئيس جمال عبد الناصر**، ص ٧٢.

(٢٦) Enver M. Koury, *The Patterns of Mass Movements in Arab Revolutionary - Progressive States*, Studies in the Social Sciences; 9 (The Hague: Mouton, 1970), p. 171.

(٢٧) J. C. Hurewitz, *Middle East Politics: The Military Dimension*, Praeger University Series; U - 660 (New York: F. A. Praeger, [1969]), p.151.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ١٥٢.

(٢٩) Sania Hamady, *Temperament and Character of the Arabs* (New York: Twayne Publishers, 1970), p. 230.

وهذا تعميم لا يصح إطلاقه. فكما لاحظنا قبل قليل، لقد حظي جمال عبد الناصر بولاء وحب الشعب المصري والجماهير العربية، وليس أدل على ذلك من سلوك الجماهير بعد هزيمة حزيران/ يونيو وبعد وفاة عبد الناصر. فالعرب يثقون ببعض القادة ويؤمنون بهم (النمط النبوي)، ويحجبون حبهم وولاءهم عن بعض القادة (النمط الخليفي). كما أن هنالك بعض الحقائق التي تشير إلى ولاء العرب للقادة وعدم خضوعهم المطلق، مثل ثورة أحمد عرابي ومقاومة المصريين للإنكليز والنظام الملكي قبل الثورة، وحرب السويس، وحركة الضباط الأحرار أنفسهم، والقلاقل التي شهدتها مصر بعد الثورة مباشرة.

إذاً، ليس من العدل أن نعتبر أن العرب لا يؤمنون بكل القادة. وفي هذا المجال يفسر عبد الناصر عدم اكتراث الشعب في بعض الأحيان على أنه ناتج عن تأثير فترة حكم المماليك. فقد حارب المماليك بعضهم بعضاً وتقاتل جنودهم في الشوارع، بينما يلتزم الناس بيوتهم متجنبين صراعاً ليس لهم فيه نصيب: «كان الأمراء يتصارعون، ويتطاحن فرسانهم في الشوارع ويهرع الناس إلى بيوتهم يغلقونها عليهم بعيدين عن هذا الصراع الذي لا دخل لهم فيه..»[٣٠].

سادساً: الدستور ومجلس الشعب والمؤسسية

أوجد عبد الناصر نظاماً سياسياً جعل فيه المركز الأقوى لرئيس الجمهورية، وكان يحاول أن يشدّد على المؤسسية وينقل السلطة من الفرد إلى المؤسسات. ومن الجوانب التي تفيدنا في الحكم على مدى نجاح المؤسسية، مدى نجاح مجلس الأمة في مواجهة رئيس الجمهورية، ودور المؤسسات في عملية خلافة عبد الناصر.

فمن حيث دور مجلس الأمة لاحظ بعض المحللين درجة من النجاح في فرض ذاته أمام السلطة التنفيذية. من هؤلاء المحللين ر.هراير ديكمجيان (R. Hrair Dekmejian) الذي يرى أن السلطة التشريعية قد فرضت نفسها أمام السلطة التنفيذية أيام عبد الناصر وأكدت دورها في النقاش والنقد واتخاذ القرارات. ويذكر الكاتب حالات محددة في التموين والأسعار والتعليم العالي وحرب اليمن والموازنة العامة[٣١].

لا شك في أن السلطة التشريعية بدأت تحاول الانطلاق لتمارس سلطات فعلية،

---

(٣٠) عبد الناصر، **فلسفة الثورة**، ص ٢٤.

(٣١) Dekmejian, *Egypt under Nasir; a Study in Political Dynamics*, pp. 154-166.

ولكنها لم تنجح كلية في تجاوز المفاهيم الفردية الذاتية للقيادة، سواء من تصرفات بعض أعضاء السلطة التنفيذية أو من بعض أعضاء السلطة التشريعية. وهنالك العديد من الحوادث التي تشير إلى هذه النتيجة، ونحن نكتفي بإعطاء مثالٍ واحدٍ. إن الحالة التي نشير إليها هنا وصفتها **الأهرام** بأنها «الأولى من نوعها» ووضعتها تحت عنوان: «أزمة في مجلس الأمة». ونلخص القصة في ما يلي: في أحد اجتماعات المجلس قام بعض ممثلي محافظة البحيرة بتوجيه أسئلة لوزير الزراعة حول سياسات وزارته. وتأزم النقاش فقام الوزير بتوجيه إهانة لممثلي البحيرة بوصفهم «بالتهريج والدجل». فأصر كثيرون من أعضاء المجلس على أن يعتذر الوزير عن تصرفه، ولكن الوزير رفض الاعتذار، والأعضاء أصروا على موقفهم ولم يستطع رئيس المجلس (أنور السادات) حل المشكلة إلا بإحالتها إلى جمال عبد الناصر الذي قام بحلها بطريقته الخاصة[٣٢].

إن هذه الحادثة تشير إلى محاولة المجلس أن يؤكد ذاته أمام السلطة التنفيذية، وإلى المفهوم الذاتي اللامؤسسي للقيادة كما نفهم من تصرف الوزير، وإلى الاعتماد على الرجل العظيم لحل مشاكل صغرى كان يجب أن تحل داخل المجلس وما هذه الحالة إلا نموذج مصغر للوضع بشكل عام. وإن تصرف الوزير يذكرنا بما قاله محمد حسنين هيكل عن المفهوم الخاص للسلطة، والذي عبر عنه بمراكز القوة الفردية وبقلاع السلطة المحصنة.

سابعاً: خلافة عبد الناصر

أما بالنسبة إلى خلافة عبد الناصر فلو نظرنا نظرة شمولية وعلى المدى البعيد لما حدث بعده، لوجدنا أن التغيير الذي حدث لم يكن مؤسسياً. صحيح أن الأمر بدا للوهلة الأولى وكأنه تغيير دستوري ـ مؤسسي، ولكن بعد نظرة فاحصة ندرك أن التغيير في النهاية لم يكن مؤسسياً.

لقد شهد المسرح السياسي بعد وفاة عبد الناصر تأكيداً واضحاً على ضرورة اتباع الديمقراطية والمؤسسية وحكم القانون والشرعية والرغبة في إعادة توزيع سلطات الرجل العظيم ونقلها إلى المؤسسات. وبعد وفاة عبد الناصر ببضعة أيام (٥/ ١٠/ ١٩٧٠) اجتمعت اللجنة التنفيذية العليا للمجلس القومي وأصدرت القرار التالي الذي يدل على رؤية الماضي والمستقبل: «لقد ترك جمال عبد الناصر خلفه، ليس فقط مبادئه، بل أيضاً التنظيم السياسي الدستوري وهي الأجهزة الوحيدة التي تمارس السلطة... الاتحاد الاشتراكي بمؤتمره القومي ولجنته المركزية كإطار للعملية

(٣٢) **الأهرام**، ١٣/ ١٢/ ١٩٦٧.

السياسية، ومجلس الأمة بصفته السلطة الدستورية البرلمانية. وهذه المؤسسات كما يقررها نظامنا السياسي الدستوري هي الأجهزة الوحيدة التي تمارس السلطة. . . وإن غياب عبد الناصر بقدراته الخارقة ومواهبه غير العادية يعني بالضرورة أن هذه المؤسسات يجب أن توسع حصتها من المسؤولية مع رئيس الجمهورية المقبل. . .»[٣٣].

إن الفقرة السابقة، بصفتها إحدى الرؤى أو التصورات التي ظهرت بعد وفاة عبد الناصر مباشرة من قبل قادة مصر وخلفاء عبد الناصر المحتملين، تعطينا الاستنتاجين التاليين:

١ ـ أن زعماء مصر ينظرون إلى عبد الناصر على أنه رجل عظيم لا يوجد له مثيل، وخير شهادة للإنسان بعد وفاته، وبناء على كونه رجلاً عظيماً، يجب أن لا يعامل من يأتي بعده المعاملة نفسها التي أعطيت لعبد الناصر، بل يجب أن يعاد توزيع السلطات ليعطى قسط أكبر للمؤسسات الديمقراطية في تعاملها مع الرئيس المقبل.

٢ ـ لقد حدد القرار المؤسسات التي تعارف عليها أولئك الزعماء على أنها مؤسسات حل الخلافات القيادية، وهي الاتحاد الاشتراكي بمؤتمره القومي ولجنته المركزية ومجلس الأمة. وفي الحقيقة إن هنالك تأكيداً واضحاً على تلك المؤسسات ليس فقط بصفتها تشارك الرئيس السلطة، وإنما بصفتها الوحيدة التي يجب أن تمارس السلطة.

وفي اليوم التالي لقرار اللجنة التنفيذية العليا للمجلس القومي، أصدرت اللجنة المركزية للاتحاد الاشتراكي بياناً يحمل الأفكار نفسها[٣٤]. وفي تلك الأثناء كان محمد حسنين هيكل يحلل الأوضاع ويعكس المخاوف والحاجات ورؤى المستقبل: «إن عبد الناصر كانت له ـ نتيجة لتحديات كثيرة وكبيرة خاضها ونجح فيها ـ شخصية البطل التاريخي، وكان اتصاله بجماهير الأمة العربية مباشراً، ولم تكن الجماهير تفرق بين وجودها ووجوده. . . وكانت علاقته مع الجماهير علاقة من نوع نادر. ولقد اتبعنا في زمانه طريقاً يمكن أن نسميه السياسة بالقيادة. . . وإن ما نحتاج إليه هو السياسة بالإدارة. . . وإن أحد الضمانات اللازمة بعد جمال عبد الناصر هي أن نطاق النقاش يجب أن يتسع، ففي وقته كان هو مركز النقاش. . وإن جمال عبد الناصر كان شخصية تاريخية، ويجب أن لا تكون بعده أية شخصية تاريخية. . . لأنه لا يوجد شخص غير عبد الناصر في العالم العربي لديه الظروف والخبرات التي جعلت منه شخصية

---

(٣٣) الأهرام، ٦/ ١٠/ ١٩٧٠.
(٣٤) الأهرام، ٧/ ١٠/ ١٩٧٠.

تاريخية»[٣٥]. ويتابع هيكل تحليله بالقول: «لقد قبل الناس أن يتبعوا خط عبد الناصر، ولقد قبلوا الهدف ولكن ليس الطرق والوسائل، لأن الوسائل كانت خاصة به بسبب الإمكانات التاريخية التي توفرت له وبسبب شخصيته. وان الوسائل هي التي يجب أن تكون مجال التغيير»[٣٦]. إن أقوال هيكل واللجنة المركزية واللجنة التنفيذية تعكس اتجاهاً قوياً ساد مصر بعد وفاة عبد الناصر في ضرورة التمسك بالدستورية، خاصة المادة رقم (١٠٢) التي تحدد الجهات المسؤولة عن انتخاب رئيس الجمهورية وهي: مجلس الأمة (للترشيح) والاقتراع العام (للتصويت). وإن ما حدث فعلاً في بداية التحول هو طبقاً للمادة رقم (١٠٢). فقد رشح أنور السادات بالإجماع من قبل مجلس الأمة (٦/ ١٠/ ١٩٧٠) وأيده ٩٠,٠٤ بالمئة من الذين أدلوا بأصواتهم.

ومنذ بداية انتخابه شدّد أنور السادات على الاتجاه نفسه في الدستورية والمؤسسية وضرورة إعادة توزيع السلطات والابتعاد عن نمط الرجل العظيم. قال السادات في أول خطاب له بعد انتخابه رئيساً: «ليس في طاقتي أو طاقة أي إنسانٍ آخر أن أحمل ما حمله جمال عبد الناصر. لذلك فإن من الضروري إعادة توزيع المسؤوليات كضمان للأمانة ووفاء لحق الشعب وتكريم لذكرى القائد»[٣٧].

وفي مجال الحديث عن وجود أقلية معارضة له أظهرتها نتائج الانتخابات، قال أنور السادات إن وجود تلك المعارضة كان «ظاهرة صحية، فإن هذا الشعب لا يجب أن يمنح ثقته المطلقة لفرد بعد جمال عبد الناصر بل ولقد كان جمال عبد الناصر نفسه أعلى الأصوات تحذيراً من اعتماد الأمة على الفرد»[٣٨].

إن هذه الأقوال، ابتداءً من إعلانات الاتحاد الاشتراكي واللجنة المركزية واللجنة العليا، مروراً بأقوال هيكل وانتهاء بأقوال السادات، كلها تشير إلى مخاوف القيادات من عدم تحقق الدستورية والمؤسسية بعد ذهاب الرجل العظيم. ولقد تحققت صحة هذه المخاوف بعد مرور حوالى ستة أشهر على انتخاب أنور السادات، إذ أعلن السادات أن علي صبري، منافسه الرئيسي وأحد الأعضاء البارزين في اللجنة التنفيذية، قد حاول القيام بمؤامرة للانقلاب على السادات[٣٩].

(٣٥) محمد حسنين هيكل، «الضرورات والضمانات بعده،» **الأهرام**، ١٣/ ١١/ ١٩٧٠.
(٣٦) المصدر نفسه.
(٣٧) لخطابات السادات بخصوص الدستورية والمؤسسية، انظر: **الأهرام**: ٨/ ١٠/ ١٩٧٠، و٢٠/ ١١/ ١٩٧٠.
(٣٨) **الأهرام**، ١٩/ ١٠/ ١٩٧٠.
(٣٩) **الأهرام**، ١٥/ ٥/ ١٩٧١.

ونتيجة لذلك، فقد اعتقل علي صبري وتسعون آخرون من المشتركين معه وحوكموا بتهمة التآمر والتخريب السياسي. وقد حكمت «محكمة الثورة» على علي صبري وثلاثة من زملائه بالإعدام ثم خفف الحكم إلى السجن مدى الحياة مع الأشغال الشاقة. أما بالنسبة إلى المشتركين الآخرين، فقد تراوح الحكم النهائي من سنة مع الأشغال الشاقة إلى المؤبد مع الأشغال الشاقة[٤٠].

إن حادثة الخلاف بين السادات وعلي صبري بعد وفاة عبدالناصر تعطينا النتائج التالية:

أولاً، إن مشكلة خلاف جمال عبد الناصر لم تحل حقيقة عندما انتخب السادات رسمياً كرئيس للجمهورية. لقد حلت المشكلة بعد حوالى سبعة أشهر، ولكن ليس بالطريق الدستورية، وإنما بشكل لا مؤسسي، وليس بحسب نصوص المادة رقم ١٠٢ من الدستور.

ثانياً، تظهر لنا هذه الحادثة صعوبة قبول الرجل العادي بعد ذهاب الرجل العظيم. فبمجيء السادات سيطر النمط الخليفي الذي يستعمل السلطة والقهر.

ثالثاً، تبطل هذه الحادثة بعض الفرضيات التي تعتبر أن نجاح الثورة المصرية كان بسبب تجانس الشعب المصري. وكما ذكرنا سابقاً، ليس لأننا نؤمن بعدم تجانس الشعب المصري، بل لأن التجانس لم يكن المشكلة ولم يكن الحل. إن الضباط نفسهم الذين عملوا معاً تحت قيادة «العم جمال»، قد تحاربوا بعد وفاته واستعملوا البطش والطرق اللامؤسسية.

ومع ذلك فقد استمر الحديث في خطب السادات، نظرياً، عن ضرورة التشديد على المؤسسية والدستورية و«تقنين الثورة» و«دولة المؤسسات»، و«حكم القانون». وقد أصر السادات على ضرورة وضع نص في الدستور يحدد فترة جميع الوظائف السياسية، ومنها وظيفة رئيس الجمهورية. وقال: «سوف أبدأ بنفسي، فلن أرشح نفسي مرة أخرى»[٤١]. لا شك في أن هناك تطورات كبيرة حدثت أثناء رئاسة أنور السادات ثم خلافته من قبل حسني مبارك، ولكنها تحتاج إلى دراسة خاصة لمعرفة تجليات الشخصانية والفردية واللامؤسسية، وأهمية الرجل العظيم في حكم مصر بعد جمال عبد الناصر.

---

(٤٠) **الشباب العربي**، ١٣/ ١٢/ ١٩٧١.

(٤١) محمد حسنين هيكل، «الافتتاحية،» **الأهرام**، ٢٨/ ٥/ ١٩٧١؛ **الأهرام**: ٢/ ٥/ ١٩٧١، و١١/ ٦/ ١٩٧١.

الفصل العاشر

الحبيب بورقيبة: النموذج المتحول من النبوي إلى الخليفي

مقدمـــة

يمثل الحبيب بورقيبة حالة فريدة في تاريخنا العربي المعاصر، وهي حالة القائد الذي وصل إلى مرحلة النمط النبوي وعاش فيها فترة طويلة، لينتهي بالنمط الخليفي بسبب فقدانه بريق الكاريزما وتراكم الأزمات التي واجهت الدولة مرافقة بكبر سنه وضعفه، ثم عزله عن منصبه من قبل الجيش بانقلاب أبيض. وقد عاش بعد ذلك لبضع سنين كمواطن عادي وتحت العلاج المتواصل حتى توفاه الله.

يرى البعض أن الحبيب بورقيبة، وهو في الحالة الأولى، حالة النمط النبوي، يشبه عبد الناصر. ولكنه حتى في تلك الحالة، لم يصل درجة الكاريزما والإجماع التي حصلت لعبد الناصر. فقد كان عبد الناصر يتمتع بأعلى درجات الكاريزما التي بقيت معه حتى بعد موته، وكان نطاق شعبيته يشمل الوطن العربي بأكمله، بينما لم يحظ بورقيبة بدرجة الإجماع نفسها حتى في وطنه. ومع ذلك، فقد كان بعض الكتاب والمحللين يصنفون عبد الناصر وبورقيبة في مجموعة واحدة من القادة العرب من حيث نظرة التابعين العاطفية لهما، واعتبارهما بطلين يملكان قوى متفوقة[1].

---

(١) Clement Henry Moore, *Tunisia since Independence: The Dynamics of One - Party Government* (Berkeley, CA: University of California Press, 1965), p. 46, and Enver M. Koury, *The Patterns of Mass Movements in Arab Revolutionary - Progressive States*, Studies in the Social Sciences; 9 (The Hague: Mouton, 1970), p. 141.

وكما لعبت وسائل الإعلام في الحالات الأخرى في تصنيع صورة البطل والرجل العظيم، فقد قام الإعلام التونسي بدور بارز في إظهار عظمة بورقيبة وبطولته. وسوف نظهر هنا الجانب الأقرب للنمط النبوي في حياة بورقيبة لأنه يمثل الفترة الأطول والفترة المهمة في حياته، ولأن فترة فقدان الكاريزما والتحول إلى النمط الخليفي لم تعمّر طويلاً وانتهت بالعزل أو الانقلاب.

أولاً: البورقيبية: الفكر والتنظيم، المؤسسات واللامؤسسية

لقد حرص الحبيب بورقيبة منذ بداية عهده بالعمل السياسي على إظهار خصوصية أفكاره وخصوصية دوره التاريخي. فبالنسبة إلى خصوصية أفكاره، عبّر عنها هو ومؤرخوه «بالبورقيبية»، والتي تتضمن مجموعة من الأفكار البسيطة في تنظيم الدولة وعلاقاتها الداخلية والخارجية، والتي ظل هو (بورقيبة) محورها الوحيد. أما بالنسبة إلى خصوصية دوره التاريخي فسوف نتحدث عنها في الفقرة الثالثة المتعلقة بأهم صفة من صفات بورقيبة وهي شخصانيته أو ذاتيته «العظيمة».

تعرف فكرة البورقيبية بالجملة المشهورة: «خذ وطالب»، التي طوّرها بورقيبة أثناء قيادته كفاح تونس ضد الاحتلال الفرنسي، وقد استخدمها أمام خصومه وناقديه الذين انتقدوا اتفاق الاستقلال الذاتي الذي عقده مع فرنسا. وكان يقول: عندما نتبع سياسة «خذ وطالب»، فإننا لا نعني أن نتنازل عن حقوقنا، بل أن نستمر في المطالبة، لأنه لا يضيع حق وراءه مطالب(٢). وقد أثبت بورقيبة نجاح هذه السياسة أو هذا المفهوم باستكمال استقلال تونس في ما بعد، ولو بعد بعض الأحداث الدامية التي حدثت في بنزرت. وقد دعا بورقيبة إلى تطبيق السياسة نفسها في محاولة استرجاع حقوق الفلسطينيين في فلسطين(٣).

أما على مستوى التنظيم السياسي للدولة والمجتمع في تونس، فتتمثل البورقيبية في مجموعة الأفكار التالية: الاشتراكية الدستورية، والحزب الواحد، والبرلمان، والنظام الرئاسي، والمكتب السياسي، والسيطرة على اتحاد العمال، والميثاق الاجتماعي، ضمن وحدانية المحور الذي يقرر أي تعديل أو تغيير في مفردات التنظيم السياسي، أو أفراده والعلاقات القائمة بين الجميع، وهو بورقيبة نفسه.

فالحزب الدستوري (الذي سمي أيضاً لفترة طويلة الحزب الدستوري

---

(٢) الطاهر بلخوجه، **الحبيب بورقيبة: سيرة زعيم، شهادة على العصر** (القاهرة: الدار الثقافية للنشر، ١٩٩٩)، ص ٢١.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢١.

الاشتراكي)، هو الحزب الوحيد المسموح له بالعمل سياسياً، وهو لم يكن أداةً للتعبير الشعبي بمقدار ما كان أداة يستعملها الرئيس، الذي يرأس الدولة والحزب، حيث يشاء. والمعارضة ممنوعة، إلا بمقدار ما يرضى به الرئيس. أما فكرة الدستورية الاشتراكية، فهي فكرة غامضة في حد ذاتها، ولكنها اتخذت شكلاً شبه شيوعي أو اشتراكياً متطرفاً إبان تسلم أحمد بن صالح مسؤولية التخطيط لفترة امتدت حوالى عشر سنين، انتهت بكارثة اقتصادية اجتماعية سياسية واعتقال صاحب الفكرة، أحمد بن صالح.

وقد استطاع أحمد بن صالح في مرحلة الثقة البورقيبية العالية، أن يستغل الفراغ الفكري الذي بنيت عليه البورقيبية، وطريقة بورقيبة في تحويل ثقته المطلقة إلى فرد بعينه، ومنحه صلاحيات واسعة في تنفيذ فكرة راقت له، على الرغم من معارضة العديدين لتلك الفكرة على أسس تبدو موضوعية. وباستغلال ذلك الفراغ الفكري وحماية بورقيبة المطلقة، تصرف أحمد بن صالح في الاقتصاد التونسي فحوّله إلى نظام اشتراكي كان يسير في محاولة إلغاء الملكية الفردية للأراضي الزراعية، وتكون التعاونيات الزراعية أو التعاضديات على الطريقة السوفياتية. وهذا أدى إلى تظاهرات وقلاقل وقتلى وجرحى وإثارة فئات كبيرة من المجتمع ضد بعضها البعض، مما أدى في النهاية إلى تدخل بورقيبة واعتقال أحمد بن صالح وتعديل المسار الاقتصادي إلى ما كان عليه.

أما على مستوى التنظيم السياسي للدولة، فقد تبنّى بورقيبة «النظام الرئاسي» بدلاً من أن يتبنى النظام البرلماني لأنه يمكّنه من السيطرة والتحكم في الوزراء وإقالتهم متى يشاء. فبحسب رأي بورقيبة، اختارت تونس النظام الرئاسي لجعل السلطة التنفيذية قوية ولتجنب أخطاء وعيوب النظام البرلماني[٤]. وعلى أي حال، فالتسمية بالرئاسي هنا ليست دقيقة، لأن النظام الرئاسي في النظم الديمقراطية محدود بالدستور والقوانين، أما في نظام بورقيبة، فبورقيبة هو الدستور وهو الدولة. وقد أجاب بورقيبة على أحد الصحافيين غداة الاستقلال حين قال: «النظام هو أنا» على غرار الملك الفرنسي لويس الرابع عشر[٥]. والجمعية الوطنية التي تحولت إلى مجلس النواب أو البرلمان لم تكن سوى أداة طيعة في يد بورقيبة تأخذ قراراً ثم تلغيه خلال أربع وعشرين ساعة بناءً على رغبة المجاهد الأكبر - بورقيبة[٦]. فالترشيح للبرلمان يقوم

---

(٤) تونس، كتابة الدولة للأخبار والإرشاد، **الحبيب بورقيبة: حياته وجهاده** (تونس: الكتابة، ١٩٦٦)، ص ١٢٦.

(٥) بلخوجه، المصدر نفسه، ص ٣٣٤.

(٦) المصدر نفسه، ص ٣٢٤.

به الحزب، ثم يقوم الناخبون بانتخاب المرشح، فإذا أصبح عضواً في البرلمان انقطعت صلته بالناخبين وأصبح مرهوناً بتوجيهات الحزب الوحيد(٧). وفي هذا المناخ، كان بورقيبة يسيطر على اتحاد نقابات العمال التونسي من خلال الشخص الذي يعينه رئيساً للاتحاد، كالحبيب عاشور الذي رأس الاتحاد لفترة طويلة انتهت بعزله بعد أن أصبحت السيطرة عليه صعبة، وكان عاشور يتحكم في الاتحاد كما يتحكم بورقيبة في الحزب وفي الدولة(٨).

وكان من ضمن ابتكارات بورقيبة على قمة التنظيم السياسي ما عرف بالديوان السياسي، الذي كان من الناحية النظرية الجهاز السياسي الأعلى الذي يسيطر على كل من الحكومة والحزب، ولكنه في الواقع كان إحدى أدوات بورقيبة للسيطرة. فقد كان الديوان السياسي يتكون من (٥٤) عضواً يأتي بعضهم عن طريق انتخابات الحزب، ويعين الآخرون تعييناً شخصياً من قبل بورقيبة نفسه (خطابه في ٢١/ ١٠/ ١٩٦٤)(٩).

ومن الناحية العملية كان كل أعضاء الديوان السياسي يعينون بحسب رغبة بورقيبة. فهنالك إجماع على أن كلاً من الديوان السياسي ومجلس الوزراء والجمعية الوطنية أو مجلس النواب هي جميعاً خاضعة للرئيس، وهو يعتبرها من الأجهزة المساعدة له، لدرجة تصح معها تسمية النظام بـ «الملكية الجمهورية»(١٠). ومما كان يضعف دور الديوان السياسي أن اجتماعات الديوان السياسي ليست منتظمة، وأن المشاورات تعقد مع أفراد من أعضاء الديوان أكثر مما تعقد مع الديوان كجهاز واحد(١١). وقد حدثت محاولة لإحلال جهاز باسم اللجنة العليا محل الديوان السياسي، ولم يكتب لها النجاح.

ولم يكن مسموحاً بالتعددية في النظام البورقيبي، مما أدى إلى قلاقل كثيرة، وحاول بعض رجال بورقيبة إدخال إصلاحات ديمقراطية تسمح بالتعددية والحريات العامة، وتم صياغة الميثاق الاجتماعي بين النظام وشركائه من القوى السياسية والاجتماعية والنقابية، ولكنه لم يعمر سوى بضعة أشهر. وقد عمت المركزية المفرطة جميع مستويات الدولة، فالمركزية المفرطة في القمة لا تسمح

(٧) المصدر نفسه، ص ٣٢٨.
(٨) المصدر نفسه، ص ٣٢٨.
(٩) الحبيب بورقيبة، **كيف نبني الديمقراطية** (تونس: وزارة الأنباء، ١٩٦٤)، ص ٩ - ١٢.
(١٠) Moore, *Tunisia since Independence: The Dynamics of One - Party Government*, pp. 71, 77 and 81.
(١١) المصدر نفسه، ص ١٨٢.

باللامركزية في القاعدة، سواء على مستوى كل وزارة أو في الأقاليم(١٢).

ويلخص الطاهر بلخوجة وضع التنظيم السياسي للدولة والمجتمع بما يلي:

«وقد عرف بورقيبة كيف يصنع أسطورته التي ضخّمها الخيال الجماعي حيث كان وحده يتقمص الجمهورية والأمة والدولة والحزب جميعاً. وكانت كلها تستمد جوهرها من المنبع نفسه: بورقيبة، وتتجه نحو الرمز نفسه: بورقيبة، وتواصل عهده طوال نصف قرن: العقدان الأولان من عام ١٩٣٤ إلى عام ١٩٥٥ كزعيم ورئيس حزب، ثم ثلاثون سنة أخرى جمع فيها بين رئاسة الحزب والدولة. وتمكن طوالها من تعزيز ذلك المحور الأساسي للنظام وكيّف أثناءها مسيرة البلاد وحياة المواطنين. ولم تتمتع عناصر الكيان الجمهوري بأي استقلال ذاتي، ولم تراقب المؤسسات بعضها بعضاً لأنها كانت تنصهر في البوتقة نفسها: بورقيبة الذي يتجاوزها من خلال أقواله وحركاته وسكناته ومزاجه ومرضه وغيابه. وعاشت البلاد على هذا النحو طوال أكثر من خمسين سنة في ظل بورقيبة وتحت كلكل الحزب»(١٣).

ثانياً: ملامح الذاتية ودور الرجل العظيم: شخصية الحبيب بورقيبة وشخصانيته

كان الحبيب بورقيبة خطيباً له قدرة هائلة على إثارة الجماهير وتحريكها، وكان ممثلاً مسرحياً بارعاً ينتقل من دورٍ إلى آخر بمهارة عالية، يبكي حيث ينفع البكاء ويضحك حيث ينفع الضحك. والأهم من كل ذلك صورته عن ذاته التي تمثل أعلى درجات الذاتية والشخصانية، ورؤيته لدوره التاريخي في مجد تونس ورفعتها. كان يرى نفسه بدور المنقذ أو المخلِّص التاريخي منذ فترة مبكرة قبل أن يصبح زعيماً للتحرير وقائداً للدولة. فقد ذكر لي أحد الإخوة التونسيين المطَّلع على الأمور، أن بورقيبة كان في سيارة مع مجموعة من رجاله قبل التحرير، فحدث حادث للسيارة أدى إلى انقلابها، ولكن لم يصب أحد بأذى. وقد قام بورقيبة من الحادث وهو يتلمس جسمه ليرى إن كان هنالك أي أذى. فلما وجد نفسه بخير قال لرفاقه: «الحمد لله الذي أراد الخير لهذه الأمة».

وعندما رجع من سجنه ومنفاه إلى تونس ليصبح قائد البلاد غير المنازع خلال الشهر السادس من عام ١٩٥٥، حرص على اتباع نهج المسيرة التي سلكها المجاهد

---

(١٢) بلخوجه، الحبيب بورقيبة: سيرة زعيم، شهادة على العصر، ص ٣٢٨.
(١٣) المصدر نفسه، ص ٣٣٥.

الشيخ عبد العزيز الثعالبي (٨/ ٧/ ١٩٣٧)، أحد مؤسسي حزب الدستور سنة ١٩٢٠، وبالميناء نفسه (حلق الوادي). ولننظر إلى جمال المشهد كما يصفه الطاهر بلخوجة: «فتقدم بورقيبة الهوينا بمفرده نحو جسر النزول رافعاً يده وملوّحاً بمنديل أبيض تحية لشعبه (بينما كان الشيخ يلوّح بمنديل أزرق عام ١٩٣٧). فاهتزت مشاعر الناس وازداد تأثرها حين أدركت أن المجاهد الأكبر يكفكف دموعه. . ثم ركب بورقيبة جواداً وشق طريقه بين الجماهير. وقد خطط برنامج رجوعه لوحده وبكل دقة. وقد كان نظّم له رئيس مجلس الوزراء الفرنسي إدغار فور في باريس أثناء المفاوضات دروساً تدرب فيها على الفروسية»[١٤].

وعلى الرغم من تقليده الثعالبي في عودته وإظهار اعتزازه به، فإن بورقيبة لم يلبث أن اكتشف أن الثعالبي يمكن أن يكون منافساً لزعامته. «وكان المجاهد الأكبر رحّب بضيفه (عبد العزيز الثعالبي) ووصفه بالزعيم الكبير وأبي النهضة التونسية، واعتقد بأنه سيعترف به بواقع الحال وبزعامته (بورقيبة).. فانزعج بورقيبة من شعبية الشيخ. فأحبط اجتماع الصلح الذي كان مزمعاً عقده بين وفدي الحزبين القديم والجديد، وعمد على تخريب التجمعات التي كان يعقدها الثعالبي ومؤيدوه. وقد أسفر ذلك عن مجابهات ذهب ضحيتها قتلى وجرحى خاصة في مدينة ماطر. وهكذا نجح بورقيبة في تهميش خصمه الذي اضطر إلى اعتزال الحياة السياسية. وفرض المجاهد الأكبر نفسه كالزعيم الوحيد رافضاً طابع القومية العربية (الذي يميز الثعالبي). وتوفي الثعالبي في أول تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٤٤ بتونس»[١٥].

هذه الحادثة تشير إلى تصور بورقيبة عن نفسه والذاتية أو الشخصانية العالية التي كانت تسيطر على تفكيره وسلوكه، وعلى حياته وعلاقاته القيادية طيلة حياته. ففي أحاديثه وخطبه يجعل الحديث عن نفسه مركز الاهتمام ويصور نفسه المعلم والقدوة وهبة السماء التي لولاها لما حققت تونس ما حققته. ففي مجال الحديث عن دوره في عملية تحرير تونس يقول: «إن أعظم فائدة حققتها كل من تونس وفرنسا هي ظهور رجل مثلي يناقش فرنسا ويطلب منها الوفاء بوعودها»[١٦].

وبما أن بورقيبة قد عايش كفاح تونس لعدة عقود، فقد حاول أن يقوم بكتابة تاريخ فترة الجهاد ضد فرنسا. وإن تبريره لدوره كمؤرخ له دلالته الخاصة. فعلى الرغم من أن كتابة التاريخ هي للمؤرخين، «فلا يهم إذا قام بهذا العمل رجل مثلي عاصر

---

(١٤) المصدر نفسه، ص ٣.
(١٥) المصدر نفسه، ص ٤.
(١٦) تونس، كتابة الدولة للأخبار والإرشاد، **الحبيب بورقيبة: حياته وجهاده**، ص ١٨٢ ـ ١٨٣.

تلك الفترة وقام بتوجيهها وخلق الفكرة التي سادت فيها، وحاول أن يجعل تلك الفكرة حقيقة واقعة، وحارب ثلاثين عاماً ليكوِّن جماعة يحارب معها» (خطابه في ١/ ٣/ ١٩٦٤)(١٧).

ففي هذا التبرير لدور المؤرِّخ تبرز الذاتية القوية للحبيب بورقيبة. وهي ذاتية تظهر في معظم خطبه. وأهم دور يحب دائماً أن يؤكده هو دور المعلم. يقول بهذا الخصوص: «لقد بقيت لخمسة وعشرين عاماً أرشدكم لمصلحتكم ورفاهيتكم، وقدتكم لطريق الكفاح وأنا أعطيكم النصح خلال الظروف الصعبة التي واجهتنا. لقد كنت دوماً في الطليعة، سواء في السلم أو في الحرب»(١٨).

وفي مناسبة أخرى عبر عن هذا الدور (المعلم) بوضوح أكبر: «... وقد أعطيتكم هذا المثال لكي تفهموا طريقتي في التفكير وكيف أركز على المشاكل في ضوء العقل والنزاهة والإخلاص وحب الخير... وإن السبب الذي جعلني أتكلم حول هذا الموضوع هو أن أسهِّل مهمتكم وأن أمكِّنكم من تجنب الأخطاء. وأنتم تعرفون أنني عندما أتكلم يكون هدفي دائماً أن أعلِّم وأوجه وأفتح عيون أبنائي التونسيين على واجباتهم حسب فهمي وتجربتي»(١٩).

بالإضافة إلى ذلك، فقد اعتاد أن يركز في أحاديثه على قدرته على إلهام الناس وأنه لا يمكن الاستغناء عنه وأنه موضع حب الشعب: «... فقد أصبح الناس غير مكترثين في بعض الأحيان ولا يريدون الاستمرار في المسيرة. وقد كنت أقول لهم: سيروا معي على هذا الطريق لأنني أعرف الأمور خيراً منكم، وستجدون الخير إذا سرتم على الطريق الذي اخترت لكم. وقد جنى الشعب الفوائد باتباعهم لي» (خطابه في ١١/ ١٠/ ١٩٧١)(٢٠).

ففي هذه الأقوال نلاحظ الذاتية القوية وشعوره بأنه رجل عظيم لا يستغنى عنه. وهذا أمر يتكرر كثيراً في أحاديثه. فقد كان يخاطب أعضاء مؤتمر حزب الدستور بقوله: «أعتقد أنكم إذا تبنيتم الطريقة التي اقترحتها، فإن هذا المؤتمر سوف يثبت مستواه الرفيع» (خطابه في ١/ ٣/ ١٩٦٤). وفي أعقاب الأحداث التي انتهت بسقوط أحمد بن صالح، أحد وزراء بورقيبة، قال الحبيب بورقيبة: «لقد شاءت العناية الإلهية أن تمتد حياة هذا الإنسان الذي يقف أمامكم حتى يستطيع مواجهة تحدي الأزمة

---

(١٧) المصدر نفسه، ص ٢٥.

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٢٨.

(١٩) الحبيب بورقيبة، **العبرة بالإنجاز** (تونس: وزارة الأنباء، ١٩٦٥)، ص ٤.

(٢٠) الحبيب بورقيبة، **الديمقراطية طريق وعرة** (تونس: وزارة الأنباء، ١٩٧١)، ص ٢٠.

باستعمال رصيده من الثقة والإعجاب والحب لدى الأمة. وهذه مكانة لم تعطَ إلا لعدد قليل من قادة الأمم الأخرى. وبدونه، لا أحد من أعضاء الحزب أو الحكومة كان بإمكانه أن يدفع التيار الجارف ويعيد الوضع إلى طبيعته»[٢١]. ولكن «لحسن الحظ أني كنت هنا وجنّبت الشعب انحداراً مؤكداً»[٢٢].

من صفات العلاقة القيادية للرجل العظيم العلاقة العاطفية بين القائد والأتباع. ونجد في أقوال بورقيبة الوصف التالي الذي يمثل هذه الصفة: «إن هذه العاطفة نحوي والاهتمام بشخصي يحركني ويعطيني معاني أعمق كثيراً من رموز القيادة السياسية. إني أستطيع أن أشعر بهذا الحب في تعبيرات الوجوه وذبذبات الأرواح أينما أواجه الناس فجأة. إني أشاهد سعادتهم وتفاؤلهم، وهي سعادة تنبع من الحب الذي لا يشوبه الخوف أو الطمع»[٢٣]، إنها درجة عالية من الذاتية والشعور بصفات الرجل العظيم الذي لا يمكن الاستغناء عنه.

إن دور بورقيبة كرجل عظيم أو كمثال للنمط النبوي كان من الأسباب الرئيسية لتماسك الشعب التونسي طيلة السنوات التي استمر فيها بورقيبة على رأس العمل الوطني ورئيساً للجمهورية بعد ذلك، على الأقل من وجهة النظر البورقيبية. وقد يعتبر بعض الباحثين أن الاستقرار النسبي للنظام السياسي في تونس ناتج عن تجانس الشعب التونسي. ولكن التجانس وحده لا يكفي، فالحقيقة هي أن وجود بورقيبة ونظرة الناس له كرجل ملهم، وخاصة نظرة الغالبية العظمى من المؤهلين للقيادة، هي من أهم العوامل التي ساهمت في ذلك الاستقرار النسبي واستمرارية القيادة في تونس.

وفي مجال الحديث عن تجانس الشعب التونسي، نجد تعليقات ملائمة لبورقيبة نفسه حول الصراع والنزاع بين المتنافسين على القيادة في تونس. فهو يقول في تبريره لتبنّي النظام الرئاسي: «لقد تبنّينا النظام الرئاسي الذي يتطلب صفات خلقية ومعرفة واسعة تساعد على تجاوز النزوات العاطفية والمصالح الآنية، والأحقاد والعداوات التي ميزت هذه الأمة لآلاف السنين، والتي تعودتُ أن أصفها في أحاديثي وخطبي بالروح البربرية القديمة، تلك الروح التي شوهت مجتمعنا وجعلت المحتلين الأجانب يحكموننا لأربعمائة عام»[٢٤]. وهذه الروح كما يقول بورقيبة، لا تزال موجودة بين

---

(٢١) الحبيب بورقيبة، **اخترنا النظام الجمهوري رغم مخاطره** (تونس: وزارة الأنباء، ١٩٧١)، ص ٧.

(٢٢) **الرأي** (عمان)، ١٧/ ١/ ١٩٧٢.

(٢٣) تونس، كتابة الدولة للأخبار والإرشاد، **الحبيب بورقيبة: حياته وجهاده**، ص ٢١٨.

(٢٤) بورقيبة، **الديمقراطية طريق وعرة**، ص ٥ ـ ٦.

المتنافسين على الزعامة فينا. وفي غياب المتطلبات الخلقية للنظام الجمهوري، «. . . ينتشر النزاع والصراع على السلطة، وإن بعض الأفراد يتبعون بعض الخدع الشيطانية. وكمثال على ذلك بدأ بعضهم منذ سنة مضت بعمل حساباتهم وتوقعاتهم لخلافتي ووراثة الحكم»[٢٥].

وبكلمة أخرى، فإن روح الشقاق والنزاع موجودة، ولكنها مجمّدة بفعل الرجل الموحِّد. ولذلك نرى أن بورقيبة يعزو نجاح نظام حكمه إلى «. . . القيادة الحكيمة والوحدة الوطنية خلفها، وهو مزيج نادر في تاريخ بلدنا التي تميزت بالنزاع الجهوي والقبلي. . بسبب النزاع على السلطة، حيث يدّعي كل فرد المسألة لنفسه، حتى لو تضمن ذلك خرق القانون والأنظمة وإجماع غالبية الناس»[٢٦]، وهو يرى أن لتلك القيادة الحكيمة دوراً مهماً في تهيئة الناس للديمقراطية وتعليمهم وإعطائهم القدوة، لأن الديمقراطية نظام خطر إذا لم يكن الناس مهيَّأين له. ولذلك كان يعلِّم الناس أنه «. . . إذا فشل المرشح المنتخب في مهمته فيجب مساعدته (بدل أن يعزل بالقوة) حتى تأتي الانتخابات التالية حيث يمكن انتخاب شخص آخر مكانه. وإذا لم نتمسك بهذه القاعدة فإن الديمقراطية ستكون كارثة»[٢٧].

إن هذه الأفعال لبورقيبة تظهر أنه كان يحس بروح الفردية والنزاع بين الناس فوجد أن عليه أن يعطيهم دروساً في الديمقراطية وحكم الأغلبية. ولذلك فإننا نستبعد فكرة أن تجانس الشعب التونسي هي السبب الآلي في الاستقرار النسبي واستمرارية القيادة في تونس، وهذا لا يعني عدم وجود تجانس لدى الشعب التونسي، ولكن المقصود أن التجانس ليس هو المشكلة كما أنه ليس السبب، فالمهم وجود الرجل الموحِّد. وإننا لنجد الخوف من النزاع والانقسامات فكرة متكررة في خطب بورقيبة وأقواله.

ففي حديثه عن مشاكل خلافته ومخاوفه من النزاع يقول: «. . على كل حال، بعد الانتخابات إذا كان بعض أعضاء المكتب السياسي أو الحزب أو الشعب بشكل عام غير راضين عن نتائج الانتخابات، فإن التونسيين والدستوريين يجب أن يلتزموا بالنتائج ويطرحوا جانباً الانتقادات المغرضة. وأياً كان الشخص الذي تم انتخابه يجب أن يقبل حتى لو كان هنالك أشخاص يعتبرون أفضل منه. وبغير ذلك، فلو أنه كلما أدركنا أن هنالك شخصاً أفضل من الذي انتخب حاولنا وضعه محله، لأدى ذلك إلى

(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٣.

(٢٦) بورقيبة، **اخترنا النظام الجمهوري رغم مخاطره**، ص ١.

(٢٧) تونس، كتابة الدولة للأخبار والإرشاد، **الحبيب بورقيبة: حياته وجهاده**، ص ١٨١ ـ ١٨٢.

الانقسامات والنزاعات في الأمة، وإلى انحطاط وانهيار أكيدين» (خطابه في ٢٠/ ١٠/ ١٩٦٤)[٢٨].

وفي هذا المجال نجد بورقيبة في موقف شبيه بموقف عبد الناصر، موقف المأزق الذي يجد فيه الرجل العظيم نفسه: الفرد العظيم الذي يتطلب دوره أن يحارب الفردية. ولذلك كان يجرب بعض الأحيان أن يرى كيف تسير البورقيبية من دون بورقيبة. ولكن، هل كان يحارب الفردية حقاً؟ في عام ١٩٧١ وبمناسبة انعقاد مؤتمر حزب الدستور، قرر بورقيبة أن يترك الحزب يعقد المناقشات ويتخذ القرارات في غيابه، «فإني أريد أن أطمئن على مصير الأمة بعدي.. وهذه المشكلة سيطرت على اهتمامي وسببت لي قلقاً لأني أخشى مما ينتظر هذه الأمة من تفرق الجهود وهبوط الحماس...»[٢٩].

إن هذا الخوف والقلق يعكس استعداد الشعب والقيادة لدور الرجل العظيم وعدم استعدادهم لقبول الإنسان العادي كرئيس أو قائد، وما يتبع ذلك من انقسامات وصراع. كما إنه يعكس الذاتية والفردية في جانب من جوانب العلاقة القيادية نفسها، ذلك هو جانب المنافسين للزعامة القائمة من وجهة نظر الزعامة القائمة نفسها.

ولاستكمال صورة بورقيبة عن نفسه كالرجل العظيم أو المنقذ، لا بد من الإشارة إلى العمق التاريخي الذي كان يعتبره مصدر إلهامه ويعتبر نفسه امتداداً له: فبعد أن نقب في تاريخ تونس استخلص الشخصيات التاريخية الأربعة التي أنجبتها تونس أو ارتبطت أسماؤها بتونس، ووضع نفسه معها لمكانته العظيمة في التاريخ. والشخصيات هي: يوغرته، وهنيبعل، وسان أوغسطين، وابن خلدون. وقد أقام لكل منهم تمثالاً داخل قاعة مجلس الوزراء بقصر قرطاج، وأعد القاعدة الخامسة لنصب تمثاله هو ليوضع عليها بعد موته. وقد قام بزيارة إلى تركيا ليزور قبر هنيبعل عام ١٩٦٨، وحاول نقل رفاته من اسطنبول إلى تونس من دون جدوى، فلم توافق الحكومة التركية. وجلب معه إلى تونس قارورة صغيرة من رمل التقطه بنفسه من على قبر هنيبعل. ويعلّق الطاهر بلخوجه على ذلك بقوله إن بورقيبة كان مهووساً بمكانته في التاريخ، وكانت زيارته لقبر هنيبعل أحد أشكال التعبير عن ذلك الهوس، كما أنه نحت تمثاله بنفسه وخطط لحده أو قبره ومزاره وتابوته وموكب جنازته، وكان يحاول الحصول على أسرار التحنيط من روسيا الاتحاد السوفياتي لينعم بالتحنيط

(٢٨) الحبيب بورقيبة، **تنظيم الحزب** (تونس: وزارة الأنباء، ١٩٦٤)، ص ١٧ ـ ١٨.
(٢٩) بورقيبة، **الديمقراطية طريق وعرة**، ص ٢٦ ـ ٢٧.

والخلود بعد موته، ووضع على ضريحه البرونزي: «باي تونس الجديدة ومحرر المرأة»[٣٠].

ثالثاً: الصراع على السلطة ومسألة خلافة الرجل العظيم

عندما كتبنا هذا الفصل للمرة الأولى عام ١٩٧١-١٩٧٢، وكان بورقيبة ما زال في رياسته العتيدة، وبعد أن حلّلنا الطريقة الشخصانية والفردية واللامؤسسية التي يدير بها بورقيبة الدولة والحزب، كان من البديهي أن نتوقع أن تنتهي خلافة بورقيبة بطريقة لا مؤسسية وفردية، وقلنا في ذلك الوقت: «إن مشكلة خلافة بورقيبة لن تكون أمراً سهلاً». وقد تطورت الأحداث في النظام البورقيبي ولم يكن بالإمكان تغييره لأنه انتخب رئيساً مدى الحياة منذ ١٨/ ٣/ ١٩٧٥. وعلى الرغم من اعتلال صحته وتدهورها منذ عام ١٩٦٧ واستمرار غيابه لفترة بلغت في معظم الأحيان ستة أشهر للعام الواحد بغية العلاج والراحة، فلم يقتنع أن يعدّل قرار الانتخاب مدى الحياة ولم يعدل عن تمسكه بجميع خيوط القرار التي عوّد نفسه عليها وعوّ د عليها الشعب التونسي والدولة التونسية. وقد تعرضت الدولة للعديد من الأزمات في ظل جمود سياسي مخيف، كان من أبرز مظاهرها قيام زين العابدين بن علي بانقلاب أبيض وسيطرته على الحكم وعزل بورقيبة بتاريخ ٧/ ١١/ ١٩٨٧.

نحاول في هذه الفقرة إظهار الصراع على السلطة الذي كان يجري في ظل هيمنة بورقيبة ومحاولات بورقيبة المختلفة لحل مشكلة خلافته بطرق شتى، ليست المؤسسية إحداها. وعلى الرغم من أن بورقيبة نفسه كان هو محور النظام وكان الجميع يلجأون إليه في حل المشكلات، فقد كان صراع الأفكار والمصالح قائماً باستمرار بين رجالاته. وكلما قامت فئة بمحاولة إدخال تعديلات تخص الديمقراطية والتعددية، قامت فئة أخرى بالتأثير على بورقيبة إلى درجة قيامه بإلغاء الاجراءات الجديدة أو تجاهلها كلياً[٣١].

وإذا درسنا الحالات التي حصلت فيها خلافات على الزعامة أو ظهر فيها شكل من أشكال المعارضة، وجدنا أنها جميعاً حلت بالطرق اللامؤسسية. وهذه من أهم العوامل التي أدت إلى التنبؤ منذ زمن طويل بأن مشكلة خلافة بورقيبة لن تكون أمراً سهلاً. ولكن ما هي هذه الحالات التي حصلت فيها خلافات على الزعامة أو ظهر فيها شكل من أشكال المعارضة؟

---

(٣٠) بلخوجه، الحبيب بورقيبة: **سيرة زعيم، شهادة على العصر**، ص ١٤، ٣٣ و٣٧ ـ ٣٩.
(٣١) المصدر نفسه، ص ٣٣١ ـ ٣٤١.

الحالة الأولى التي تساعدنا على تقدير درجة المؤسسية في نظام بورقيبة هي حالة صالح بن يوسف الذي كان المساعد الرئيسي لبورقيبة كأمين عام حزب الدستور حتى ١٩٥٥. لقد بدأ الخلاف بين بن يوسف وبورقيبة بعد اتفاقيات الاستقلال مع الفرنسيين، فقد عارض بن يوسف هذه الاتفاقيات على أساس أنها تمثل استسلاماً للفرنسيين وخيانة للثورة[٣٢]. وقد حاول بورقيبة أن يدعو بن يوسف لحل المشكلة داخل الحزب. ولكن بن يوسف رفض أن يحضر اجتماعاً في الحزب لحل الأزمة وشكّل حزباً جديداً يدعو لأفكاره وبدأ حرب عصابات ضد بورقيبة. واستطاع بورقيبة أن يقضي على الحركة بالقوة، ووصف بن يوسف بأنه مثير للفتنة وأنه جمع حوله المغرورين والجهلة وعملاء الاستعمار[٣٣].

والحالة الثانية هي حالة أحمد المصمودي، الذي شغل مناصب عديدة منها عضو المكتب السياسي، ووزير الدولة، ووزير الاقتصاد الوطني، ووزير الداخلية، وأمين عام حزب الدستور، ووزير الخارجية. وكانت الحادثة التي غيرت علاقته مع بورقيبة قيامه بنشر مقالة في جريدة العمل بيّن فيها كشف حساب بوعود الحكومة ودرجة إنجاز تلك الوعود. وقد أجرى دراسة عن اتجاهات المواطنين إزاء الحكومة وأعمالها، وقام بشجب السلطة الشخصية الفردية التي يتمتع بها قادة الدول التي يحكم فيها الحزب الواحد (مثل تونس). وقد طرد المصمودي من الحزب نتيجة لذلك ومنع من ترشيح نفسه للانتخابات كعمدة لمدينة المهدية، مسقط رأسه[٣٤]. وبعد فترة أعيد المصمودي إلى مناصبه في الحزب والحكومة بعد أن أبدى تفهماً لموقف الرئيس وأسلوبه في الحكم.

يعلق كليمنت مور على حادثة المصمودي بقوله: «إن رجال السلطان، باختصار، يمكن أن يشعروا بأمان نسبي حتى في الساعات النادرة للصراع عندما يحرمون العطف الملكي. فيبدو أن بورقيبة يدير شؤون تونس السياسية بطريقة تضمن أن لا يكون خاسرون دائمون بين الذين يبدون استعداداً للتعاون معه حسب شروطه»[٣٥]. ونستطيع استخلاص النتيجة التالية من قضية المصمودي: إنه لا مكان للمعارضة في النظام السياسي لعدم وجود قنوات مؤسسية للتعبير عن المعارضة. وهذا يخلق مناخاً مناسباً للصراع والتغيير اللامؤسسي.

---

(٣٢) تونس، كتابة الدولة للأخبار والإرشاد، **الحبيب بورقيبة: حياته وجهاده**، ص ١٣٧.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ١٢٧.

(٣٤) Moore, *Tunisia since Independence: The Dynamics of One - Party Government*, pp. 88-102.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٩٧.

والحالة **الثالثة** هي حالة أحمد المستيري الذي شغل منصب عضو اللجنة المركزية للحزب ووزير العدل، ووزير المالية والتجارة والدفاع والخارجية في فترات مختلفة. لقد طالب المستيري خلال انتخابات الحزب لعام ١٩٧١ بضمان الانتخابات على جميع المستويات السياسية وبوضع حد لأسلوب التعيين والاختيار الشخصي. بالإضافة إلى ذلك طالب المستيري بأن يقوم الحبيب بورقيبة بقيادة حركة تحرير الحياة السياسية في تونس. والنتيجة كانت أن جُمِّد المستيري من الحزب، وقدم إلى لجنة تأديبية بتهمة تشجيع الانقسامات وأخيراً طرد من مراكزه في الحزب وفي الحكومة(٣٦).

أما **الحالة الرابعة** فهي حالة أحمد بن صالح الذي شغل منصب وزير الاقتصاد الوطني، وكان أحد المقربين من بورقيبة. لقد كان بن صالح مسؤولاً عن الخطة الاقتصادية والزراعية، وخاصة السياسة الزراعية والتعاونيات الزراعية منذ عام ١٩٦١. بالإضافة إلى ذلك شغل بن صالح عدة مناصب مهمة في أوقات مختلفة، منها أمين عام اتحاد الشغل التونسي، ووزير دولة، ووزير الصحة والشؤون الاجتماعية ووزير التخطيط والمالية، ووزير الاقتصاد الوطني، والتربية، ومساعد أمين عام حزب الدستور. وكانت نقطة التحول بالنسبة إليه في كانون الثاني/يناير من عام ١٩٧٠ حيث فقد مركزه في الوزارة وفي الحزب. وفي أيار/مايو من العام نفسه قدم للمحاكمة وحكم عليه بالسجن عشر سنوات مع الأشغال الشاقة بتهمة الخيانة وسوء إدارة الاقتصاد الوطني. ولكن نتائج المحاكمة لا تعطينا الصورة الكاملة لقضية بن صالح. وحتى نحصل على الصورة الكاملة لا بد من استيعاب الحقائق التالية.

أولاً، إن الباب الأكبر من الصراع حصل أثناء غياب بورقيبة في فرنسا لمدة ستة أشهر للعلاج (تشرين الأول/أكتوبر ١٩٦٩ حتى نيسان/أبريل ١٩٧٠). ولقد كان ذلك نوعاً من تجربة «البورقيبية بدون بورقيبة». وفي هذا الإطار يمكن النظر إلى قضية بن صالح كنتيجة لصراع على السلطة بين فريقين متصارعين من أتباع بورقيبة. لقد كان الصراع بين مؤيدي التعاونيات الزراعية والاشتراكية من جهة (بن صالح ومؤيديه)، ومؤيدي الاقتصاد الحر والشركات الكبرى من جهة أخرى. وعلى الرغم من أن جذور الخلاف نشأت قبل ذلك التاريخ، فإن الصراع احتدم بسبب ما سماه الباهي الأدغم، رئيس الوزراء ورئيس الجمهورية بالإنابة، «بالشعور السائد في البلد في غياب بورقيبة، وشخصيته، ودوره التاريخي»(٣٧).

---

(٣٦) *Facts on File* (New York: Facts on File Service, 1971), p. 897, and *Facts on File* (New York: Facts on File Service, 1972), p. 77.

(٣٧) **الأسبوع العربي** (٢٥ أيار/مايو ١٩٧٠)، ص ٧.

ثانياً، إن التهم التي وجهت إلى بن صالح تتصف بالطابع السياسي. فبالإضافة إلى تهم الفساد وسوء ادارة الاقتصاد وإعطاء الرئيس معلومات خاطئة، اتهم بن صالح بأنه كان يخطط منذ عام ١٩٥٦ للسيطرة التامة على الحكومة.

ثالثاً، إن من المهم أن نعرف ما هو رد فعل بن صالح نفسه على هذه التهم. لقد نفى بن صالح أن يكون عنده أية خطط للاستيلاء على مقاليد الحكم، وأكد أن السياسات التي اتبعها لم تكن سياساته كفرد، وانما كانت سياسات الحكومة والحزب. وأخيراً، قال إنه ارتكب أخطاء كثيرة لأنه عمل كثيراً[٣٨].

وبناءً على الملاحظات الواردة في أعلاه فإن سقوط بن صالح هو سقوط سياسي أكثر مما هو سقوط إداري. لقد اعتبره معارضوه منافساً قوياً لزعامة تونس فقرروا أن يتخلصوا منه. ولقد كانت طريقة التخلص هي «المحكمة العليا الخاصة» وليست المؤسسات السياسية في الحزب أو الحكومة. أما بورقيبة نفسه فلم يكن غائباً بشكل كلي. فبالاضافة إلى تعليقاته التي أشرنا إليها سابقاً بخصوص قضية بن صالح، علق على الموضوع بقوله: «إن ما يخفف خطأي [في إبقاء بن صالح في الحكم] هو أني أنا الذي أبعدته عن المسرح، وأنتم تعرفون أنه بدوني لا أحد باستطاعته أن يحرر البلد منه»[٣٩].

إن قضية بن صالح، في حينها، تشير إلى وجود جماعات متصارعة ضمن الحلقة التي تعمل مع بورقيبة، والأهم من ذلك أن هذه القضية تؤكد أهمية وجود الرجل الموحد، بورقيبة، لحل الصراع واستمرارية النظام. فلم يستقلّ النظام بعد عن الرجل. ان حل الخلاف لم يتبع القنوات المؤسسية الدستورية، وإنما كان خارجها. وعناصر الشقاق كانت لا تزال قائمة ولكنها مجمدة. وهذا ما جعل قضية خلافة بورقيبة قضية محكومة باللامؤسسية.

لقد كان هذا الصراع بين رجالات بورقيبة في حياته ومؤامراتهم ضد بعضهم البعض ومحاولة كل جماعة التأثير على بورقيبة للحصول على الحظوة عنده وضرب الجهات الأخرى، أحد المؤشرات على بداية أفول نجم المجاهد الأكبر وتحوّله من الزعيم الذي تغلب عليه صورة الرجل العظيم أو النمط النبوي إلى النمط الخليفي أو السلطوي. فقد تميّز العقدان الأخيران من حياته بانهيار متواصل في الحياة السياسية يرافقه جمود في القيادات والهياكل وعدم قدرة على الاستجابة للتغيرات المهمة

(٣٨) *Keesing's Contemporary Archives* (1970).

(٣٩) المصدر نفسه.

والتحديات الكبيرة التي كانت تواجه تونس. فمن انتفاضة الوردنيين ضد التعاضد (التعاونيات الزراعية) (٢٦/ ١/ ١٩٦٩) إلى أحداث قصر هلال وما حدث فيها من إضرابات عامة (١٠/ ١٠/ ١٩٧٤) إلى أحداث الخميس الأسود الذي تم فيه قتل وجرح المئات (٢٦/ ١/ ١٩٧٨) إلى أحداث قفصة (٢٧/ ١/ ١٩٨٠)، إلى انتفاضة الخبز (٣/ ١/ ١٩٨٤) التي نادى فيها المتظاهرون بشعار: «لا إله إلا الله، بورقيبة عدو الله»، مما جعل بورقيبة يبكي ويلغي قرار زيادة أسعار الخبز الذي كان البرلمان قد وافق عليه قبل ذلك بيوم واحد.

إن هذه الحالات وغيرها كانت في الواقع تمثّل صراعاً على السلطة ومحاولات للحصول على شرعية من المجاهد الأكبر لكي يحظى أي من المتنافسين على تسميته خليفة من قبل بورقيبة. فكلما نشبت أزمة أو كلما عاد بورقيبة من غيبة طويلة كان يشير إلى أن البعض يطمحون في خلافته أو يعملون من أجلها. وكان يكرر أن الحسابات ازدادت لخلافتي ويدلل على أنها أهم قضية تقلقه. وكان مصدر القلق أنه يدمج بين مصير تونس ومصيره، وكان يريد ممن يخلفوه أن يكونوا على سيرته ونهجه ويواصلوا البورقيبية. وكان الجميع يتنافسون على منصب الوزير الأول، ليس فقط لأهميته ومكانته في حياة بورقيبة، بل أيضاً لأنه قد يقود إلى منصب خلافة المجاهد الأكبر.

وفي مؤتمر الحزب بالمنستير عام ١٩٧١، وكان بورقيبة قد بلغ الحادية والسبعين واعتلّت صحته، وبعد متابعته جلسات المؤتمر عن بُعد من خلال جهاز داخلي في قصره، وبناء على التماس وزيره الأول ووزير داخليته، توجه إلى قصر المؤتمرات وألقى كلمة حدد فيها أشخاص خلافته وطريقة التسلسل فيما بينهم. يقول الطاهر بلخوجه: «وفي قصر المؤتمرات، صعد بورقيبة إلى المنصة بمشقة، وألقى كلمة مؤثرة وهو يبكي . . . وقد كان يعرف كيف طغى مشكل خلافته على الجميع، فأعلن عن تعيين ثلاثةِ خلفاء له، الواحد تلو الآخر، وقال: إنني أنتظر بكل ثقة اليوم الذي سأفارق فيه الحياة الدنيا، وسيخلفني الهادي نويرَة ومن بعده أحمد المستيري ثم محمد المصمودي»[٤٠]. وكان الهادي نويرة آنذاك الوزير الأول (رئيس الوزراء).

ولكن التيار المسيطر على المؤتمر رفض خلافة بورقيبة من طرف الوزير الأول إلى آخر المدة الرئاسية. فأقنعوا المؤتمرين بالمصادقة على لائحة مستمدة من دستور عام ١٩٥٩ تنصّ على أن يتولى رئيس مجلس الأمة مؤقتاً رئاسة الجمهورية بالنيابة في حال

(٤٠) بلخوجه، الحبيب بورقيبة: سيرة زعيم، شهادة على العصر، ص ١٤٣.

خلوّ منصب الرئيس. وصادق المؤتمر على لائحة تنص على أن الديوان السياسي لن يكون معيناً بل منتخباً من اللجنة المركزية للحزب، مما ينبئ عن انتقال السلطة من بورقيبة إلى الديوان السياسي الجديد ورجالاته الجدد. ولكن هذه المحاولة أُفشلت بمباردة من نويرة وجماعته الذين نقلوا الخبر لبورقيبة الذي قام بدوره بإلغاء اللائحة التي أقرها المؤتمر وأبعد رجالاتها البارزين عن الحكومة والحزب وعلى رأسهم أحمد المستيري[٤١].

ولم تكُفّ المحاولات عن حل مشكلة الخلافة، فقدم الوزير الأول الهادي نويرة للديوان السياسي مشروعاً بإنشاء منصب نائب الرئيس على غرار الولايات المتحدة (٢/ ٣/ ١٩٧٢).ولكن بورقيبة اكتشف، وهو يتناقش مع وزيره حسّان بلخوجه، أن النائب المقترح سوف يتم انتخابه بالطريقة نفسها مع الرئيس، وأنه يحل محل الرئيس أثناء شغور منصبه، وأن الرئيس لا يستطيع إقالته، فقرر إلغاء الفكرة[٤٢].

وقد أقر تعديل الدستور عام ١٩٧٦ الخلافة الآلية للوزير الأول، فتسبب في حدوث مناورات عديدة، وقد ذهبت وصية بورقيبة عام ١٩٧١ بالخلافة للهادي نويرة ومن بعده، أدراج الرياح. وكسائر رؤساء الوزارة السابقين، وصل غضب بورقيبة إلى الهادي نويرة ولم يستمر وزيراً أول، وأصبح محمد مزالي وزيراً أول مكانه، واستمر من ٢٤/ ٢/ ١٩٨٠ حتى ٨/ ٧/ ١٩٨٦ بإقالته ولم يعد هنالك مجال لخلافة الهادي نويرة. ولم تنفع محاولات نويرة للبقاء لخلافة بورقيبة، فهو قد أقيل من منصبه في ظل الأزمات المتوالية، ثم جاءت ثورة زين العابدين بن علي في ٧/ ١١/ ١٩٨٧ للقضاء على آمال الطامحين، ولإثبات فشل نظام بورقيبة في اقامة مؤسسية الحكم والخلافة للرجل العظيم والمجاهد الأكبر.

بعد أن استعرضنا جوانب دور الحبيب بورقيبة في هذا الفصل، يتبين لنا أنه يمثل حالة للنموذج المتحول من النمط النبوي إلى النمط الخليفي. ففي الباب الأول والأطول من حياته، قام بدور المحرر والبطل والمجاهد الأكبر والمعلم والرئيس للحزب وللدولة، وقد اندمجت في شخصيته كل حياة تونس البلد والدولة. وقد رأينا أعلاه ملامح الشخصانية والنرجسية تتمثل في صورة بورقيبة عن ذاته، وقد رجع إلى تاريخ تونس فاعتبر نفسه استمراراً لعظمتها كما مثلها يوغرته وهنيبعل وسانت أوغسطين وابن خلدون.

---

(٤١) المصدر نفسه، ص ١٤٣ ـ ١٤٥.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٣٤٢.

أما التنظيم السياسي الذي أوجده على مستوى الحزب والدولة فكان عبارة عن «مؤسسات» بلا مؤسسية. وكانت جميع الأجهزة من برلمان وديوان سياسي وحزب واتحاد عمال أدوات لممارسة وحدانيته وشخصانيته. وكذلك الشخصيات السياسية والإدارية، فقد كان هؤلاء جميعاً يدورون في فلكه، وبعضهم يحاول الوصول إلى مباركته ليصبح خليفة بورقيبة.

وبسبب ربط الخلافة بذاته وشخصيته وعدم تحديد طريقة مؤسسية للخلافة، كان النزاع مستمراً بين رجالاته، أحياناً مكشوفاً وأحياناً خفياً. وقد أصرّ بورقيبة على الاستمرار في ادّعاء العظمة على الرغم من استمرار تدهور صحته واعتلالها، واستمرار تدهور الأحوال السياسية والاقتصادية والإدارية في تونس. وفي الحالتين اللتين عاشهما بورقيبة: النمط النبوي والنمط الخليفي، فإنه قد عزز الشخصانية والفردية واللامؤسسية.

وعلى الرغم من محاولات بعض رجالاته لإدخال بعض ملامح الديمقراطية والمؤسسية، فقد كان بورقيبة يستمع دائماً إلى الطرف الآخر المنافس ليلغي كل الإجراءات. وكان أوضح دليل على اللامؤسسية والعناصر الأخرى أن نظام بورقيبة بعد كل الجهاد الطويل، انتهى بانقلاب لتبدأ مرحلة جديدة من اللامؤسسية والفردية والشخصانية ودور رجل عظيم آخر.



الفصل الحادي عشر

تجليات النمط النبوي ـ الخليفي في قيادة الإخوان المسلمين في مصر

مقدمــــــة

تمثل حركة الإخوان المسلمين حالة واضحة لأثر الرجل العظيم وعدم قدرة الجماعة على التكيف إلى وضع الرجل العادي بعد وفاة الرجل العظيم. فقد أنشأ هذه الحركة حسن البنّا عام ١٩٢٨ في مصر كحركة إسلامية شاملة لبعث الإسلام كطريقة حياة وحكم. ولقد نمت الحركة في مصر حتى بلغت عضويتها قبل صدامها مع قيادة الثورة نصف مليون إنسان، وادعت في وقت ما أنها تمثل الغالبية العظمى للشعب المصري[١].

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن حركة الإخوان المسلمين هي حركة عالمية توجد في أكثر من دولة عربية بالاسم نفسه أو بأسماء أخرى، كما أن لها علاقات وارتباطات عقائدية وفكرية مع كثير من الحركات الإسلامية خارج الوطن العربي، في العالم الإسلامي وخارجه كذلك. وهنالك تنظيم دولي للإخوان المسلمين يشمل الحركات الإسلامية الملتزمة بنفس العقيدة والمنهج. ويتم تمثيل الحركات في البلدان المختلفة بعدد محدد من الأعضاء في كل من مجلس الشورى العام ومكتب الإرشاد العام كما سنوضح في ما بعد. وعلى الرغم من العلاقة الوثيقة بين التنظيم الدولي والتنظيم المصري للإخوان المسلمين، فإن محور الدراسة في هذا الفصل سيكون

---

(١) اسحق موسى الحسيني، **الإخوان المسلون: كبرى الحركات الإسلامية الحديثة** (بيروت: دار بيروت، ١٩٦٥)، ص ١٠٠ ـ ١٠٧.

«الإخوان المسلمون في مصر» على الخصوص، ولا بد من التطرق بتوسع إلى التنظيم الدولي لأنه واقع تحت سيطرة الإخوان المسلمين في مصر.

بما أن اهتمامنا هو في مفاهيم القيادة وممارستها فسوف نركز على الجوانب التي لها علاقة بالقيادة. ومن أهم هذه الجوانب عقيدة الحركة وفكرها السياسي والتنظيمي ودور حسن البنا كمؤسس للحركة وكمثل للرجل العظيم. وبعد تناول هذه الجوانب سوف نحلل الأزمات القيادية التي تعرضت لها الحركة بعد موت الرجل العظيم وإبراز مضامينها بالنسبة إلى مفهوم القيادة.

أولاً: عقيدة الإخوان المسلمين

إن الدارس لعقيدة الإخوان المسلمين يجد أن الحقيقة الأساسية فيها هي الإيمان بأن الإسلام دين ودولة، وأن الإسلام كما يعرضه القرآن والسنة، هو أفضل نظام شامل للحياة في كل زمان وكل مكان[٢]، وأن هدفهم السياسي هو تحقيق ذلك الوضع الذي يصبح فيه المسلمون في كل مكان تحت أمرة خليفة مسلم واحد[٣]. ولذلك نجد أن فكرة الإخوان المسلمين تمثل استرجاعاً للماضي بدرجة أكبر من أية حالة من الحالات التي درسناها. وكما مر معنا في نظرية الخلافة، نجد أن الفكر السياسي للإخوان المسلمين يركز على الاعتبارات أو المبادئ العامة مع التقليل من شأن الترتيبات أو الإجراءات المؤسسية. ويقول حسن البنا في مجال الحديث عن مبادئ الحكومة الإسلامية: «إن الحكومة في الإسلام تقوم على مبادئ معروفة وثابتة، وهي الإطار الأساسي لنظام الحكم في الإسلام. إنها تقوم على مسؤولية الحاكم، ووحدة الأمة، واحترام إرادة الأمة. ولا عبرة بعد ذلك بالأسماء والأشكال»[٤].

ومثل هذا يقول سعيد رمضان، أحد كتاب الإخوان، فهو يعتبر أن نظام الحكم في الإسلام يتميز بصفات ثلاث. **أولاً**، أن الكتاب والسنَّة لم يحددا شكلاً معيناً من أشكال الحكم، بل حددا المبادئ التي تحكم طبيعة الحكم بغضّ النظر عن الشكل. **ثانياً**، إن المجتمع الإسلامي يخضع كلية لسلطة الله المطلقة في كل مجالات الحياة، **وثالثاً**: على الرغم من أن الأمة هي المرجع في اختيار الحاكم ومراقبته، فإن سلطة الأمة هي تفويض من الله ولا تستطيع الأمة أن تخالف أوامر الله[٥]. إن هذا التركيز

(٢) المصدر نفسه، ص ١١٢.

(٣) حسن البنا، **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا** (بيروت: دار الأندلس، ١٩٥٥)، ص ١٢.

(٤) المصدر نفسه، ص ٣٥٩.

(٥) سعيد رمضان، **الدولة الإسلامية**، المطبوعات؛ ٣ (جنيف: المركز الإسلامي، [١٩٥٠])، ص ٢٢ ـ ٥٥.

على المبادئ العريضة العامة، على الرغم من صحتها وأهميتها ـ يعتبر من العوامل المساعدة على ظهور اللامؤسسية، خاصة إذا بقيت الحركة واقفة عند هذه المبادئ ولم تتجاوزها إلى أشكال محددة تصلح للظرف المعين أو الزمان الذي نعيش فيه. وهناك صفة أخرى في فكر الإخوان السياسي لها نظير في نظرية الخلافة، وهي اعتماد ذلك الفكر على الضوابط الداخلية بدرجة كبيرة لدى الحكام خاصة (والناس عامة)، مما يقلل أهمية المؤسسية والضوابط الخارجية في مجال القيادة.

ونجد هذا التركيز على الضوابط الداخلية في كتابات سيد قطب. فهو يوضح أن مبادئ الحكم في الإسلام ثلاثة: ١ ـ الحاكمية لله، ٢ ـ العدالة، ٣ ـ الشورى. ولكنه بعد ذلك يؤكد أن هذه المبادئ قد لا تعني شيئاً إذا لم يتوافر الجانب الطوعي، «فسياسة الحكم في الإسلام تعتمد على الضمير بالإضافة إلى اعتمادها على التشريع. إنها مبنية على حقيقة أن الله موجود في كل لحظة من لحظات الحاكم والمحكوم. . فالإسلام يوكل للضمير الإنساني، بعد تهذيبه، مهمات عظيمة. . . وإذا لم يتضمن هذا الضمير مخافة الله، فلا يوجد ضمان أن لا يساء استعمال التشريع عن طريق التأويل»[٦]. وهكذا فإن مخافة الله عنصر أساسي من عناصر العلاقة بين الحاكم والمحكوم، والاعتماد عليها يقلل من ضرورة التركيز على الضوابط الخارجية. فإذا توفرت مخافة الله صار عند الحاكم وازع داخلي يهتدي بهديه ويمنعه من التعدي، وإذا لم تتوافر مخافة الله، فلا يمنع الحاكم من الظلم.

بالإضافة إلى ما سبق نستطيع القول إن مفهوم القيادة لدى الإخوان المسلمين هو أقرب إلى مفهوم النخبة أو الطليعة. فمبدأ «احترام إرادة الأمة» الذي تحدَّث عنه حسن البنا لا يتم تحقيقه بمبدأ انتخاب عام شامل، «فالإسلام لم يتطلب أن يؤخذ رأي كل الأفراد، ولكنه اكتفى بأهل الحل والعقد. . . ويمكن الافتراض بحسب تفسيرات المجتهدين أن هذا الوصف ينطبق على ثلاث مجموعات: (١) المجتهدون الذين لهم سلطة تفسير القانون واشتقاق القواعد. (٢) الأشخاص الذين لديهم خبرة في الشؤون العامة. (٣) الأشخاص الذين يملكون نوعاً من القيادة أو الرئاسة في المجتمع كرؤساء العائلات أو القبائل أو رؤساء الجماعات»[٧].

وبذلك نرى أن عضوية أهل الحل والعقد محدودة ولا تتطلب تطبيق مبدأ الانتخاب، مع أن حسن البنا يعتبر أن الإسلام لا يرفض مبدأ الانتخاب طالما أنه يؤدي إلى اختيار أهل الحل والعقد ويحول دون ظهور أية جماعة أخرى لتمثيل الأمة

---

(٦) سيد قطب، **العدالة الاجتماعية في الإسلام** (بيروت: دار الشروق، ١٩٧٧)، ص ١٠٠ ـ ١٠٣.
(٧) البنا، **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**، ص ٣٧٧ ـ ٣٨٠.

نفسه[٨]. وفي الحقيقة أن هذا التوجه الفكري يعتبر معارضاً لمبدأ الانتخاب لأنه يحدد مسبقاً النتائج التي يجب أن يؤدي إليها مبدأ الانتخاب. وربما يكون منشأ هذا التوجه الرغبة في ضمان «إسلامية» قوانين وأعمال أي جهة تشريعية. وفي رأينا أنه، إذا لم يكن من ذلك بد، يمكن تحقيق هذا الضمان بإيجاد مجلسين: مجلس انتخابي تمثيلي لوضع القوانين والأنظمة، ومجلس شرعي تتكون عضويته من المجتهدين لينظر في «إسلامية القوانين والأنظمة».

وهنالك صفة أخرى في عقيدة الإخوان المسلمين لها علاقة مباشرة بمفهوم القيادة، تلك هي صفة الواحدية. فمن مبادئهم الأساسية «وحدة الأمة» ووحدة المجتمع الإسلامي لدرجة أنهم يعتبرون أن الوحدة مرادفة للإيمان، والانقسام مرادف للكفر[٩]. وأن فكرة الطبقات في المجتمع مرفوضة لديهم[١٠]. كما أنهم اعتبروا أن وجود الأحزاب في المجتمع المصري شر من الشرور وطالبوا الحكومة بحل الأحزاب وتوحيد الأمة في حزبٍ واحدٍ، وقد أيدوا حكومة الثورة عندما حلت الأحزاب[١١]. ومضمون هذا أن الإخوان المسلمين ضد التعددية وربما لا يشجعون المعارضة لأنها قد تؤدي إلى الانقسام[١٢].

يرى بعض الإسلاميين أن هذه الوحدانية لا تعني بالضرورة أن عقيدة الإخوان تكْبت الفرد لمصلحة الجماعة. فالإسلام ليس فردياً بشكل مطلق. وكما يعبّر عن ذلك معروف الدواليبي: «إن الدين الإسلامي.. فردي بالقدر الذي لا يسمح فيه لطغيان الفرد على حساب الجماعة، وهو جمعي بمعنى أنه يعترف بدور الفرد في الجماعة ويعتبره مسؤولاً عن أعماله في ما يتعلق بتأثيرها على الآخرين»[١٣].

وبكلمة أخرى إن الإسلام لا يكبت الفردية بل يهذبها، ولكنه لا يقضي عليها وهو يؤكد على الوحدة من دون أن يكبت الفردية. ولكن هذا التفسير لا يتوافق مع حقيقة أن جوهر التفكير السياسي للإخوان المسلمين يرفض التعددية والحزبية.

---

(٨) المصدر نفسه، ص ٣٧٨.

(٩) المصدر نفسه، ص ٣٧٢.

(١٠) يوسف القرضاوي وأحمد العسال، **الإسلام بين شبهات الضالين وأكاذيب المفترين** (الكويت: مكتبة المنار، [١٩٦٠])، ص ٤٢ ـ ٤٤.

(١١) البنا، المصدر نفسه، ص ٣٧٥ ـ ٣٧٦.

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٠٦ ـ ١٣٢.

(١٣) Ma'aruf Dawalibi, *Islam Versus Capitalism and Marxism* (Karachi: Umma Pub. House, [1965]), pp. 20-21.

ثانياً: المؤسس الكاريزمي حسن البنا

إن حياة حركة الإخوان المسلمين وأفكارها وأساليبها وتنظيمها لا تنفصل عن حياة مؤسسها حسن البنا، وإن دراسة الحركة أثناء وجود المؤسس وبعد رحيله تظهر بوضوح الاستعداد لتقبل الرجل العظيم والفشل بعد ذهابه.

هنالك إجماع على أن حسن البنا كان يمتلك صفات الرجل العظيم (صاحب الكاريزما). فمن وجهة نظر مؤرخ الحركة، اسحق موسى الحسيني، يعتبر البنا رجلاً غير عادي يمتلك صفات الذكاء والحركية والقدرة على تنظيم الناس والمعرفة الواسعة والبنية القوية، بالإضافة إلى أنه كان معلّماً ومحدثاً وكاتباً وخطيباً ومفكراً[14]. ومن وجهة نظر من هم داخل الحركة، يقول أنس الحجاجي: «إن شخصية الإمام (البنا) كانت في الحقيقة أشهر للناس من مبادئ الحركة نفسها»[15]. ويضيف الحجاجي إلى ذلك قوله: «لقد انحسرت الدعوة للإسلام عندما فقدت عنصر القيادة.. ولم تعد للظهور إلا على يدي رجل رباني عظيم.. صُنع وأُعد على يد الله ليحمل أعباء الجهاد منذ أن ولد»[16]. وباختصار، «فإن الحركات لا تنجح إلا بسبب القيادة»[17].

وفي الوصف التالي تصوير صادق للعلاقة القيادية الخاصة (النمط النبوي)، التي كانت تربط حسن البنا مع أتباعه: «حتى إن بعض الناس قالوا إنه إذا عطس (حسن البنا) في القاهرة وقال: الحمد لله، أجابه رئيس شعبة أسوان (من أسوان): رحمكم الله»[18].

والحقيقة أن سيرة حسن البنا تشير إلى أنه كان القائد الوحيد غير المنازع للحركة لمدة إحدى وعشرين سنة حتى تم اغتياله. وعندما قام بفصل بعض الأعضاء الذين كانوا يظهرون بعض التحدي لقيادته، لم يحدث ذلك أي انقسام في الحركة وسارت الأمور على ما يرام[19]. كان يشرف على كل صغيرة أو كبيرة في عمل الجماعة[20]. وحتى بعد وفاته كانت صورة الرجل العظيم مهيمنة على تفكير الجماعة بحيث لم

---

(١٤) الحسيني، **الإخوان المسلمون: كبرى الحركات الإسلامية الحديثة**، ص ٥١ ـ ٥٨ و٦٦ ـ ٦٩.

(١٥) أحمد أنس الحجاجي، **الإمام، عرض وتقديم لشخصية الإمام الشهيد حسن البنا** (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٥٢)، ص ٦٩.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٥٣ ـ ٦٠.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٥٣.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٦٣.

(١٩) Richard P. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, Middle Eastern Monographs; 9 (London: Oxford University Press, 1969), p. 166.

(٢٠) الحسيني، **الإخوان المسلمون: كبرى الحركات الإسلامية الحديثة**، ص ١٦٢.

تتمكن من التكيف لوضع الرجل العادي. ولكنه مع كل ذلك وضع تنظيماً يشبه الساعة في دقته وربما كان ذلك نتيجة لتأثره بمهنته السابقة كساعاتي. وكان هذا الإنجاز هو أهم ما ميّزه عن كبار المصلحين الإسلاميين الذين سبقوه كالأفغاني ومحمد عبده والكواكبي[(٢١)].

«وأما نقاط الضعف لدى البنا رحمه الله فتتركز في ثلاثة جوانب أساسية: **أولها**، ضعف إشرافه على (النظام الخاص) أي الجناح العسكري في الجماعة، **وثانيها**، إهماله تدريب كوادر قيادية تتمتع بأهلية القيادة لتأتي من بعده، **وثالثها**، تحامله الدائم على الحزبية والأحزاب مما يعكس لديه غياب النظرية المتكاملة لعلاقاته السياسية داخل مصر»[(٢٢)]. وسنؤجل الحديث عن النظام الخاص والحزبية لموقعهما المناسب في تحليلنا، ونتناول هنا موضوع إهمال تدريب الكوادر القيادية وارتباط ذلك بالرجل العظيم (الكاريزما) ونتائج ذلك للحركة.

يقول عبد الله النفيسي: «النقطة الثانية التي كان أداء البنا فيها ضعيفاً هو إعداد الكوادر القيادية التي تأتي من بعده، وهذه قضية متشعبة وتشتمل على عوامل عدة قد لا يكون البنا وحده مسؤولاً عنها ولكنه قطعاً أحد أقطابها»[(٢٣)]. ويضيف النفيسي، مقتبساً صلاح شادي أحد قادة الإخوان المعروفين في حينه: «ماذا كان يعني وجود حسن البنا بيننا؟ لم يكن فقط إشعاعة نور على طريق الحق نبصر بها خَطونا، وإنما كان المحور الذي تبلورت عليه آمالنا للوصول بالحركة الإسلامية إلى هدفها الصحيح. كانت حياتنا بعض أنفاسه، وصحونا من صحوه، وحركتنا من خطوه. فلما اختاره الله إلى جواره توقف إدراكنا لمسيرتنا: إلى أين نسير وكيف نمضي بعده؟ . . . فكنا إذا شهدنا مصيبة أحدنا في دينه أرجعنا ذلك إلى مصرعه! وإذا رأينا غرساً كريماً من غراس هذه الدعوة أثار أحزاننا لأنه فقد من تعهده برعايته»[(٢٤)].

ويتابع النفيسي فيقول: «هذا النص ـ الذي كتبه عسكري وليس بشاعر ـ يشدّد على أن القيادة في مفهوم الإخوان هي شخص أكثر منها مؤسسة، شخص ينتهي وتكون معه نهاية ولا بد من شخص آخر يبتدئ لتكون معه بداية. هذا المفهوم الشخصاني للقيادة قد عانته كل التشكيلات العقائدية في العالم الثالث سواء

---

(٢١) المصدر نفسه، ص ١٦١ ـ ١٦٢.

(٢٢) عبد الله النفيسي، «الإخوان المسلمون في مصر: التجربة والخطأ،» في: **الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية، أوراق في النقد الذاتي**، تحرير وتقديم عبد الله النفيسي، ط ٢ (الكويت: عبد الله النفيسي، ١٩٩٠)، ص ٢١٦.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٢١٩.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٢١٩.

الإسلامية منها وغير الإسلامية. . . . أرى في هذا النص ـ وغيره كثير في مصادر الإخوان ـ مشكلة كبرى تتعلق بمفاهيم الإخوان حول موضوع القيادة وأثر ذلك على وعيهم لضخامة المشروع العام الذي تبشر به الجماعة. . .

لذلك ظلت جماعة الإخوان من دون قيادة ما بين مقتل البنا في ١٢/ ٢/ ١٩٤٩ حتى ١٩/ ١٠/ ١٩٥١ عندما تسلم حسن الهضيبي رحمه الله القيادة. أي إن الإخوان ظلوا من دون قيادة ولا توجيه لمدة تقارب ثلاث سنوات، وهذا في حد ذاته يؤكد أن مفهوم الإخوان للقيادة بحاجة إلى مراجعة في اتجاه تحويل القيادة من شكلها الشخصاني الفردي الحالي المرتبط بشخص المرشد العام للجماعة، إلى شكلها المؤسسي الجماعي، والتي تستمر في مهامها متجاوزة أحداثاً متوقعة كمقتل البنا رحمه الله وأسكنه فسيح الجنات. ذلك هو الحل الذي يحول دون الفراغ القيادي الذي عاشته جماعة الإخوان، ويحتمل أن تعيشه في أي مرحلة من حياتها السياسية»[(٢٥)].

ثالثاً: التنظيم والتنظيم السري

من الضروري أن نشير هنا إلى أهم الملامح للتنظيم الذي أوجده المؤسس حسن البنا لما له من مضامين مهمة بالنسبة إلى القيادة. لقد كانت الأجهزة الرئيسية أيام البنا وحتى عام ١٩٧٨ هي: المرشد العام، ومكتب الإرشاد العام، والهيئة التأسيسية. وفي عام ١٩٨٢ عدلت اللائحة المؤقتة التي كانت قد أُقرت عام ١٩٧٨ وحل محلها لائحة «النظام العام للإخوان المسلمين» الذي أقره مجلس الشورى العام. يحدد هذا النظام الأهداف والوسائل وشروط العضوية المنتظمة والعضوية العاملة وعلاقة القيادة العامة المركزية للإخوان بتنظيمات الإخوان في الأقطار كافة، كما يحدد الهيئات الإدارية الرئيسية للإخوان بالأجهزة التالية: المرشد العام ونائبه أو نوابه، مكتب الإرشاد العام، مجلس الشورى العام، وأمين السر العام وأمين المالية، والمحكمة العليا.

ومع أن النظام يعرض هذه الأجهزة بتسلسل: المرشد العام، فمكتب الإرشاد العام، ثم مجلس الشورى العام، فإننا آثرنا أن نعرضها بالعكس تماماً، وذلك لأن قراءتنا تشير إلى أن مجلس الشورى، من الناحية النظرية، هو الأساس الذي ينبثق منه كل من مكتب الإرشاد والمرشد العام، وهو الذي ينتخب أعضاء المحكمة العليا. وربما يشي التسلسل الأصلي بالشعور بأهمية القائد الفرد مقابل المجلس والمكتب، على الرغم من كون الأخيرين تابعين للمجلس، ما أدى إلى إهمال التسلسل المنطقي. وسنتناول بالشرح هذه الأجهزة بصفتها القيادة المركزية للإخوان المسلمين في العالم،

---

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٢١٩ ـ ٢٢٠.

علماً بأن كل تنظيم للإخوان في أي بلد يفترض أن يتضمن أجهزته الرئيسية الثلاثة أو ما يكافئها: المرشد العام، ومكتب الإرشاد العام، ومجلس الشورى العام. والاختلاف الرئيسي بين التنظيم «الوطني» أي التنظيم في بلد ما، والتنظيم المركزي، أن الأخير يأخذ تمثيل المناطق بعين الاعتبار مع وجود انتقادات من البعض لنسب التمثيل كما سنبين لاحقاً والسبب الرئيسي لاهتمامنا بالتنظيم الدولي للإخوان أنه تحت سيطرة الإخوان في مصر، وأن مقره في مصر، وأنه هو الذي اتخذ القرارات المصيرية في الحركة.

تنص المادة رقم (٣٠) من النظام الأساسي على أن «مجلس الشورى العام هو السلطة التشريعية لجماعة الإخوان المسلمين وقراراته ملزمة ومدة ولايته أربع سنوات هجرية». وتنص المادة رقم (٣١): «يتألف مجلس الشورى من ثلاثين عضواً على الأقل يمثلون التنظيمات الإخوانية المعتمدة في مختلف الأقطار، ويتم اختيارهم من قبل مجالس الشورى في الأقطار أو من يقوم مقامهم. ويحدد عدد ممثلي كل قطر بقرار من مجلس الشورى [العام]، ويجوز لمجلس الشورى أن يضم إليه ثلاثة أعضاء من ذوي الاختصاص والخبرة يرشحهم مكتب الإرشاد العام. ويمكن تمثيل أي تنظيم إخواني جديد في مجلس الشورى إذا اعتمده مكتب الإرشاد العام».

أما مهام مجلس الشورى العام فقد وردت في المادة رقم (٣٣) ويمكن تلخيصها بالتالي: «انتخاب المرشد العام وأعضاء مكتب الإرشاد العام وفق المادتين (١١) و(١٩)؛ وإقرار الأهداف والسياسات العامة للجماعة ـ وتحديد موقفها من مختلف الاتجاهات والتجمعات والقضايا المتنوعة؛ وإقرار الخطة العامة والوسائل التنفيذية اللازمة؛ ومناقشة التقرير العام السنوي والتقرير المالي وإقرارهما، واعتماد الميزانية للعام الجديد؛ وانتخاب أعضاء المحكمة العليا. . . ؛ ومحاسبة أعضاء مكتب الإرشاد العام مجموعة وأفراداً وقبول استقالتهم. . . ؛ وإعفاء المرشد العام أو قبول استقالته وفق المادة (١٦). . . ؛ وتعديل اللائحة أو النظام العام بناء على اقتراح يقدمه فضيلة المرشد العام أو مكتب الإرشاد العام. . .».

أما مكتب الإرشاد العام فهو «القيادة التنفيذية العليا للإخوان المسلمين، والمشرف على سير الدعوة والموجه لسياستها وإدارتها» (المادة ١٨). «يتألف مكتب الإرشاد من ثلاثة عشر عضواً عدا المرشد العام يتم اختيارهم وفق الأسس التالية: ثمانية أعضاء ينتخبهم مجلس الشورى من بين أعضائه من الإقليم الذي يقيم فيه المرشد العام [مصر]؛ وخمسة أعضاء ينتخبهم مجلس الشورى من بين أعضائه ويراعى في اختيارهم التمثيل الإقليمي؛ ويختار المرشد من بين أعضاء مكتب الإرشاد أميناً للسر وأميناً للمالية» (المادة ١٩).

ومدة ولاية مكتب الإرشاد أربع سنوات هجرية (المادة رقم ٢٢). وتفصيلاً لمدلول مفهوم «القيادة التنفيذية العليا» يقوم مكتب الإرشاد العام بالمهمات التالية: «تحديد مواقف الجماعة الفكرية والسياسية من جميع الأحداث العالمية أو تلك التي ترتبط بسياسة الجماعة أو تؤثر في أي قطرٍ من الأقطار وذلك في ضوء الخطة العامة التي يضعها مجلس الشورى. . . ومراجعة ما تصدره تنظيمات الأقطار قبل نشره لصلته بصميم الفكرة؛ والإشراف على سير الدعوة وتوجيه سياستها وتنفيذ أحكام اللائحة العامة ومراقبة القائمين على التنفيذ؛ ورسم الخطوات اللازمة لتنفيذ قرارات مجلس الشورى العام في جميع الأقطار؛ . . ووضع الخطة العامة وعرضها على مجلس الشورى العام لاعتمادها؛ وإعداد التقرير السنوي العام عن أعمال القيادة وأحوال الجماعة والوضع المالي لعرضه على مجلس الشورى العام؛ واختيار مراجع الحسابات من غير أعضائه» (المادة رقم ٢٤).

ونعود الآن إلى المرشد العام، وهو الذي ورد في النظام أو اللائحة قبل الأجهزة المذكورة كما أشرنا. فمن مواصفات المرشد العام «أن يكون قد مضى على انتظامه في الجماعة أخاً عاملاً مدة لا تقل عن خمس عشرة سنة هلالية، وأن لا يقل عمره عن أربعين سنة هلالية، وأن تتوافر فيه الصفات العلمية (وخاصة فقه الشريعة)، والعملية والخلقية التي تؤهله لقيادة الجماعة» (المادة رقم ١٠). أما مهماته، فبحسب المادة رقم (٩): «المرشد العام للإخوان المسلمين هو المسؤول الأول للجماعة، ويرأس مكتب الإرشاد العام ومجلس الشورى العام ـ ويقوم بالمهمات التالية: الإشراف على كل إدارات الجماعة وتوجيهها ومراقبة القائمين على التنفيذ ومحاسبتهم على كل تقصير وفق نظام الجماعة؛ وتمثيل الجماعة في كل الشؤون والتحدث باسمها؛ وتكليف من يراه من الإخوان للقيام بمهام يحدد نطاقها له؛ ودعوة المراقبين العامين الممثلين للأقطار للاجتماع عند الحاجة».

وعلى الرغم من أن هذا التحديد للمهام لا ينص على أن المرشد العام منفّذ لقرارات الجماعة، فإن نص القسَم أو العهد الذي يؤديه أمام مجلس الشورى العام يدل على ذلك. عندما يتم اختيار المرشد العام يؤدي العهد التالي أمام مجلس الشورى: «أعاهد الله تعالى على التمسك بكتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ما استطعت إلى ذلك سبيلاً، والالتزام بمنهاج الإخوان المسلمين ونظامهم الأساسي منفّذاً لقرارات الجماعة المناطة بي ولو خالفت رأيي، والله على ما أقول شهيد» (المادة رقم ١٢).

تبين من الشرح السابق أن المرشد العام يأتي عن طريق الانتخاب من قبل مجلس الشورى العام، ولكن هذا الانتخاب هو أبعد من أن يكون انتخاباً عاماً مباشراً ضمن

الجماعة، وهو عبارة عن قيام مكتب الإرشاد العام بترشيح مرشح واحد في حال وجود إجماع على واحد، أو مرشحين اثنين إن لم يتوافر الإجماع. وعلى مجلس الشورى العام أن يقرر قبول المرشح الواحد بأغلبية ثلاثة أرباع الحضور، أو اختيار أحد المرشحين الذي ينال العدد الأكبر من الأصوات على أن لا يقل عن نصف أعضاء **مجلس الشورى**. ومن الجدير بالذكر أن المادة رقم (١١) التي تحدد طريقة انتخاب المرشد العام تنصّ على نصاب الحضور في مجلس الشورى لانتخاب المرشد، فيجب أن لا يقل عن أربعة أخماس الأعضاء في المحاولة الأولى، وثلاثة أرباع الأعضاء في المحاولة الثانية، والأغلبية المطلقة في المحاولة الثالثة والأخيرة.

ويلاحظ أن شرط الحصول على حد نصف عدد أعضاء مجلس الشورى في حالة المرشح الواحد لا ينطبق على الانتخاب في حالة المرشحين الاثنين، وهذا يعني أنه في حالة المرشح الواحد يمكن أن يتم انتخاب المرشد العام بأقلية خمسي عدد أعضاء المجلس، أي ٤٠ بالمئة، أي أقل من نصف العدد الكلي للمجلس (انظر المادة رقم ١١). ولكن الأخطر من ذلك هو عدم تحديد فترة ولاية المرشد العام، أو اعتبارها من الناحية العملية «مدى الحياة». فالمادة رقم (١٦) تنص على أنه: «تنتهي ولاية المرشد العام في الحالات التالية: أ ـ إذا أخل المرشد العام بواجباته، أو فقد الأهلية اللازمة، فلمجلس الشورى دراسة الوضع واتخاذ القرار المناسب. . . . ويجب أن يصدر قرار الإعفاء بأكثرية ثلثي أعضاء المجلس. ب ـ إذا قدّم المرشد العام استقالته. . . . يتم قبولها بالأكثرية المطلقة لأعضاء المجلس. ج ـ إذا توفي المرشد العام يتولى نائبه صلاحياته كافة ويتم انتخاب مرشد عام جديد وفق المادة (١١) من هذا النظام».

إن طريقة ترشيح المراقب العام التي تقضي أن لا يزيد عدد المرشحين عن واحد أو اثنين وعدم تحديد مدة ولاية المرشد العام، هذان الأمران يذكّرانا بنظرية الخلافة ويشيران إلى التأثير الخطير للفكر التقليدي للخلافة على تنظيم الإخوان المسلمين، وينبئان بنظام الحكم الذي يمكن أن يتبناه الإخوان المسلمون في حال الوصول إلى الحكم. فإذا لم تكن هنالك وفاة أو استقالة، فالإعفاء من المنصب هو الحل الوحيد بيد الجماعة، دون الوفاة أو الاستقالة، لجعل المرشد يترك منصبه.

وهذا ليس ببعيد عن الخروج عن الحاكم واستعمال القوة في سبيل ذلك، وكأنه ليس أمام الأمة أو الجماعة من خيار إلا الخروج على الإمام أو الحاكم واستعمال القوة في سبيل تغييره. أما تحديد المدة أو «الولاية» فتبدو كأنها «حرام» أو من المحرمات، وذلك على الرغم من الكوارث التي أحدثتها مثل تلك الترتيبات في تاريخنا، وعلى الرغم من عدم وجود سند شرعي للالتزام بهذه الترتيبات، وعلى الرغم من بساطة إجراء تحديد الولاية وسهولة تحقيقه، وعلى الرغم من تحديد الولاية لكل من مجلس

الشورى ومكتب الإرشاد. وسوف يتبين ذلك عند حديثنا عن الأزمات القيادية لدى حركة الإخوان المسلمين.

بالإضافة إلى هذه الأجهزة الرئيسية يعطي النظام الأساسي المرشدَ العام صلاحية تعيين نائب له أو أكثر (المادة رقم ١٨)، وتعيين أمين للسر وأمين للمالية من بين أعضاء مكتب الإرشاد (المادة رقم ١٩). والوظيفتان الأخيرتان في غاية الأهمية في عمل الجماعة. «فأمين السر العام يمثل مكتب الإرشاد العام تمثيلاً كاملاً في كل المعاملات إلا في الحالات الخاصة التي يرى المكتب فك انتداب أخ آخر بقرار قانوني منه» (المادة رقم ٢٧). و«مهمة أمين السر العام متابعة تنفيذ قرارات مكتب الإرشاد العام، ومراقبة نواحي النشاط وأقسام العمل. . .» (المادة رقم ٢٨). و«مهمة أمين المالية ضبط أموال الجماعة، وحصر ما يرد منها وما يصرف ومراقبة كل نواحي النشاط المالي والحسابي، والإشراف على تنظيمها وفق اللائحة المالية وإحاطة المكتب علماً بذلك في فترات متقاربة. . .» (المادة رقم ٢٩). أما المحكمة العليا فيتم تشكيلها واختيار أعضائها بقرار من مجلس الشورى، وهي تنظر في القضايا التي تحال إليها من قبل المرشد العام أو مكتب الإرشاد العام أو مجلس الشورى (المادة رقم ٣٣/ والمادة رقم ٣٨).

وفي ختام الحديث عن الهيكل التنظيمي لحركة الإخوان المسلمين، من الجدير بالذكر إيضاح العلاقة التنظيمية بين القيادة المركزية وتجمعات الإخوان المسلمين في الأقطار الأخرى، وما يتبع ذلك من ارتباطات عقائدية وسياسية ومالية وغير ذلك. فالباب الخامس في النظام الأساسي مخصص لتنظيم العلاقة بين القيادة العامة وقيادات الأقطار، ويقسم تلك العلاقة إلى دوائر ثلاث (المادة رقم ٤٣).

«**الدائرة الأولى**: وهي التي يجب فيها على قيادات الأقطار الالتزام بقرارات القيادة العامة متمثلة في فضيلة المرشد العام ومكتب الإرشاد العام ومجلس الشورى العام، وتشمل ما يلي: ١ ـ الالتزام بالمبادئ الأساسية الواردة في هذه اللائحة عند صياغة اللائحة الخاصة للقطر. . . ؛ ٢ ـ الالتزام بفهم الجماعة للإسلام. . . ؛ ٣ ـ الالتزام بسياسات الجماعة ومواقفها تجاه القضايا العامة كما يحددها مكتب الإرشاد العام ومجلس الشورى العام؛ ٤ ـ الالتزام بالحصول على موافقة مكتب الإرشاد العام أو المرشد العام قبل الإقدام على اتخاذ أي قرارٍ سياسي مهمّ.

والدائرة الثانية: هي التي يجب فيها على قيادات الأقطار التشاور والاتفاق مع فضيلة المرشد العام أو مكتب الإرشاد العام قبل اتخاذ القرار، وتشمل جميع المسائل المحلية المهمة والتي قد تؤثر على الجماعة في قطر آخر.

والدائرة الثالثة: وهي التي تتصرف فيها قيادات الأقطار بحرية كاملة ثم تعلم مكتب الإرشاد في أول فرصة ممكنة أو في التقرير السنوي. . . . » (المادة ٤٣/أ، ب، ج). ومن الملامح المهمة للعلاقة العضوية بين القيادة العامة والتنظيم القطري أن يقدم كل مراقب عام تقريراً سنوياً عن سير الدعوة ونشاط الجماعة والاقتراحات التي يراها كفيلة بتحقيق المصلحة في إقليمه إلى مكتب الإرشاد العام، ومساهمة كل قطر في أعباء الدعوة مالياً باشتراك سنوي (المادتان: ٤٥، ٤٦).

وأخيراً، «على الإخوان الذين يغتربون عن أوطانهم أن يخضعوا لقيادة الجماعة في القطر الذي يقيمون فيه» (المادة ٤٧).

لا يمكن أيّ دارس لحركة الإخوان المسلمين إلا أن يكتشف الدور الكبير الذي قام به الجهاز السري المعروف بـ «النظام الخاص» في مسيرة الحركة وما واجهته من مشاكل كان هو المسبّب لها، وليس المساعد على حلها، كما كان مخططاً له. ولا تكتمل دراسة الإخوان المسلمين من دون معرفة أسباب وجود هذا الجهاز وأهدافه والنتائج التي أدى إليها، وهي سلبية من دون شك.

لذلك سنقف قليلاً عند هذا الموضوع ونحاول إظهار تلك الآثار في عدة مراحل: أثناء حياة حسن البنا، وبعد وفاته، وهذه الفترة تشمل العلاقة مع حركة الضباط الأحرار والصِدام مع الثورة، ومرحلة السجن والعزلة، ثم مرحلة الانفراج بوفاة عبد الناصر وما بعد ذلك.

وبدايةً نقول: لقد اعتبر عبد الله النفيسي إنشاء الجهاز الخاص أحد الأخطاء الرئيسية لحسن البنا، كما أشرنا قبل قليل. ويرجع إنشاء النظام الخاص إلى عام ١٩٤١ كجهاز عسكري تواجه به الجماعة مسؤولياتها إزاء الإنكليز في الداخل والصهاينة في فلسطين على سبيل المثال، لا الحصر.

وقد عهد البنا برئاسة هذا الجهاز إلى عبد الرحمن السندي، وهو لم يتجاوز ٢١ سنة من العمر وهو لم يزل طالباً في السنة الأولى في كلية الآداب، وكما يقول النفيسي: «بعد أن بايع [السندي] البنا على السمع والطاعة من دون أن يدرك الأول ضخامة المهام المنوطة به، ولا تشابكاتها السياسية والعسكرية والأمنية، ومن دون أن يدرك الثاني أن هذا (النظام الخاص) سوف يورّط الجماعة في شبكة من المآزق السياسية وسوف يعرّض الجماعة للحل والمطاردة والتشريد جرّاء الأعمال اللامسؤولة التي انغمس بها، مثل قتل القاضي أحمد الخازندار، ورئيس الوزراء النقراشي، وحادث المحكمة، وحادث حامد جودة رئيس مجلس النواب، وإلقاء القنابل على النادي البريطاني. فكل هذه الأعمال لم تحظَ بقدرٍ كافٍ من التخطيط السليم. . .

وكلها ضبط فاعلها كما يقول صلاح شادي. . . والروايات متعددة في ما يتعلق بفقدان كل سلطان لحسن البنا على قيادة (النظام الخاص) والتصرفات اللامسؤولة التي انغمست فيها»[٢٦].

وبعد انتخاب حسن الهضيبي مرشداً عاماً (١٩/ ١٠/ ١٩٥١)، فإن أهم المشاكل التي واجهت الهضيبي هي النظام الخاص الذي بات يشكل ازدواجية في القيادة كما كان ينافس البنا في القيادة سابقاً. «أما الهضيبي فقد كان النظام الخاص لا يتعامل معه بندّيّة فقط، بل بشيء من الفوقية والاستقلال التام عنه. . . وبات النظام الخاص يتحرك وفق قناعات وتوجهات رئيسه السندي، وليس وفق قناعات وتوجهات وسياسات مكتب الإرشاد أو الهيئة التأسيسية للجماعة»[٢٧].

رابعاً: الأزمات القيادية

ابتدأت مشكلات القيادة عند الإخوان المسلمين منذ اغتيال حسن البنا في ١٢/ ٢/ ١٩٤٩ وبلغت ذروتها في ٢٦/ ١٠/ ١٩٥٤، عندما قام شخص قيل إنه أحد أفراد الإخوان بمحاولة اغتيال جمال عبد الناصر، مما أدى إلى اضطهاد الحركة وضربها ضربة شديدة وانكفائها على أساليب العمل السري. لقد كانت تلك الفترة فترة تطورات حاسمة بالنسبة إلى الحركة وإلى مصر بشكل عام. فبالنسبة إلى مصر كانت فترة ما بعد نكبة فلسطين الأولى في عام ١٩٤٨ التي ساعدت على ظهور الضباط الأحرار.

أما بالنسبة إلى الإخوان المسلمين، فقد كان عليهم أن يتكيفوا داخلياً لوضع جديد هو وضع ما بعد الرجل العظيم، كما كان عليهم أن يتكيفوا لوضع مصر الجديد حيث أصبح فيها نظام ثوري أنشأته جماعة الضباط الأحرار. وقد أظهرت الأحداث أن مشكلة التكيف الداخلي لوضع الرجل العادي (ما بعد الرجل العظيم) كانت هي المشكلة الأكثر أهمية والتي كان لها أثر حاسم في تقرير مصير الحركة. ونستطيع تلخيص وضع الحركة في ذلك الوقت بأنها فشلت في التكيف إلى وضع «القائد العادي»، وقد رافق هذا الفشل مجابهة حادة مع النظام الحاكم. وإن تفاعل هذين العنصرين أدى إلى ضرب الحركة وضعفها لفترة طويلة من الزمن. وسوف نستعرض في الفقرات التالية أهم الأحداث التي أدت إلى هذه النتيجة.

كان اغتيال حسن البنا (١٢/ ٢/ ١٩٤٩) حلقة في سلسلة متصلة من العلاقات

---

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٢١٧.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٢٢٨.

العدائية بين الإخوان المسلمين ونظام الملك فاروق. ومن الأحداث المهمة التي سبقت حادثة الاغتيال أمر الحكومة بحظر نشاطات الحركة وما تلا ذلك من قيام أحد أفراد الإخوان باغتيال رئيس الوزراء مصطفى النقراشي. أما أمر اغتيال البنا، فقد أظهرت التحقيقات التي قام بها النظام الجمهوري الجديد (الضباط الأحرار) بأنه كان نتيجة لتخطيط مسبق من النظام الحاكم في ذلك الوقت أو على الأقل بإيعاز منه. والمهم أن نتذكر أن حركة الإخوان لم تمر بفترات تمزّق أو صراع داخلي طيلة حياة مؤسسها حسن البنا. أما بعد وفاته، فقد ظهر النزاع على القيادة وكان ذلك هو العامل الحاسم الذي ساعد على ضعفها ومعاناتها.

فبعد وفاة حسن البنا أصبحت الحركة تحت إمرة صالح العشماوي كمرشدٍ عام مؤقت، وكان من قبل وكيلاً للمرشد العام، وينص تاريخ الحركة على أن العشماويَ بدأ يتخلص من بعض المنافسين له وعلى رأسهم مصطفى مؤمن. ولقد بدأ النزاع بين الاثنين بينما كان الكثيرون من الإخوان في السجن، وكان ذلك النزاع إحدى الحلقات الصعبة في مسلسل الأزمة القيادية لدى حركة الإخوان[٢٨].

كان هنالك عددٌ من المتنافسين على منصب المرشد العام. وكان منهم عبد الرحمن البنّا أخو حسن البنّا، وعبد الحكيم عابدين أمين السر العام للحركة، وأحمد حسن الباقوري. ولكن الهيئة التأسيسية اختارت حسن الهضيبي الذي عمل قاضياً لمدة خمسة وعشرين عاماً وكان أحد المقربين من حسن البنا. ويمكن القول إن اختيار الهضيبي كان حلاً لأزمة القيادة باستبعاد المتنافسين الثلاثة. لقد أصبح الهضيبي مرشداً عاماً بتاريخ ١٩/ ١٠/ ١٩٥١، وبانتخابه دخل النزاع والانقسام في حركة الإخوان المسلمين مرحلة جديدة[٢٩].

فكما هي الحال بالنسبة إلى معظم القادة، كان للهضيبي مؤيدون ومعارضون. فكان مؤيدوه يشيدون بنظافته السياسية، وسمعته الممتازة في مهنة القضاء، ومكانته المحترمة في المجتمع المصري، وكونه جديداً نسبياً في الحركة مما يضيف لها دماً جديداً[٣٠]، ومن جهة أخرى كان معارضوه يأخذون عليه مآخذ الضعف والتردد وعلاقته بالقصر، وكانوا يشككون في دستورية انتخابه[٣١]. ولكن المشكلة الرئيسية التي واجهت الهضيبي، كما يقول ميتشل، هي أنه أتى بعد رجل عظيم مما جعله في

---

(٢٨) Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, pp. 80-85.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٨٨.

(٣٠) الحسيني، **الإخوان المسلون: كبرى الحركات الإسلامية الحديثة**، ص ٢٠٠ ـ ٢٠٧.

(٣١) Mitchell, Ibid., pp. 117 and 123.

وضع المقارنة ووضع عليه ضغوطاً ليحاول الاقتراب في سلوكه من نموذج حسن البنا. ولقد كان كبار الإخوان المسلمين، وخاصة معارضو الهضيبي، حريصين دوماً على تذكيره بمدى ابتعاده عن نموذج حسن البنا[٣٢]، وظل المعارضون نشيطين يبالغون في التركيز على ما اعتبروه عيوباً حتى قاموا بعمل لا مؤسسي، وذلك في محاولتهم عزل الهضيبي بالقوة، مما أدى إلى انقسام الحركة وضعفها وسهولة ضربها من قِبل جماعة الضباط الأحرار.

وكانت الشرارة الأولية التي أشعلت الفتيل محاولة الهضيبي أن يسيطر على الجهاز السري. فقد كان الهضيبي حتى ذلك الوقت يجهل أعضاء الجهاز وخططه ونشاطاته. ولكي يحقق الهضيبي ذلك الهدف نجح أولاً في تحقيق نصر كبير في كل من مكتب الإرشاد العام والهيئة التأسيسية وضمن الأعضاء العاديين. ولكن حدث حادث عنف حاسم أدى إلى وفاة سيد فايز، الرجل الثاني في الجهاز السري الذي قتل بواسطة صندوق حلوى أرسل إليه في ٢٠/ ١١/ ١٩٥٣. والمهم أن نعلم أنه كان من المقرر أن يقوم سيد فايز في ذلك اليوم بتسليم الهضيبي تقريراً يشتمل المعلومات الأساسية عن الجهاز ونشاطاته المختلفة. وفي ٢٣/ ١١/ ١٩٥٣ أعلن مكتب الإرشاد أنه فصل أربعة أعضاء من الحركة، كلهم كانوا من أعضاء الجهاز السري. وقد فصلوا لارتباطهم بحادث اغتيال سيد فايز[٣٣]. وبدأت الأحداث تتسارع بعد ذلك لتظهر مزيداً من الفردية واللامؤسسية. وفي ما يلي وصف لما حدث بعد بضعة أيام من حادث الفصل.

«بعد أن تأكد للمعارضة أن الهضيبي مصمم على أن يستمر في مسيرته وضعوا خطة لعزله عن السيطرة على الحركة. ففي يوم الجمعة ٢٧/ ١١/ ١٩٥٣ اجتمعت الفئة المعارضة اجتماعاً سرياً وهي فئة يسيطر عليها أعضاء الجهاز الخاص. وفي الساعة الخامسة مساءً توجهت جماعة منهم مكونة من واحد وعشرين شخصاً إلى بيت الهضيبي وطلبت منه أن يستقيل ولكنها لم تحصل على الاستقالة. ومن هناك توجهوا إلى مقر جماعة الإخوان المسلمين حيث انضموا إلى جماعة أخرى كانت تنتظرهم، وأصبح عدد الجميع حوالى سبعين شخصاً، فاحتلوا البنايات وأغلقوا الأبواب بالسلاسل. وأعلنوا أنهم سيظلون كذلك حتى يغير الهضيبي ومكتب الإرشاد قرار الفصل إلى توقيف في انتظار الإجراءات التالية: (١) تشكيل لجنة للتحقيق، (٢) تعليق مكتب الإرشاد حتى يعاد النظر فيه من قبل الهيئة التأسيسية، (٣) تشكيل

(٣٢) المصدر نفسه، ص ١١٦.
(٣٣) المصدر نفسه، ص ١٢٠.

لجنة (من أنفسهم) لإدارة الجماعة إلى حين يتم اجتماع الهيئة التأسيسية»[٣٤].

والذي حدث بعد ذلك أن المشكلة قد حلت مؤقتاً بتدخل من جمال عبد الناصر (طرف من خارج التنظيم) الذي نجح في تدبير هدنة بين الطرفين. وعلى الرغم من أن الهضيبي قد حصل على تأييد واسع من كل من مكتب الإرشاد والهيئة التأسيسية وعامة الأعضاء[٣٥]، فإنه لم يستطع أن يمنع أعضاء الجهاز السري وأعضاء المعارضة من الاستمرار في خططهم لعزله. ولقد كان ذلك الصراع يحدث في الوقت نفسه الذي كانت فيه العلاقة بين جماعة الإخوان ونظام الحكم الجديد تزداد سوءاً.

ومن الجدير بالذكر أن نشير هنا إلى أن العلاقة بين الضباط الأحرار وحركة الإخوان كانت ممتازة في بداية الثورة. فقد ذكر أن قائد الثورة كان على اتصال دائم بالحركة قبل إعلان الثورة، وأن أفراد الإخوان كانوا يقومون بدور المحافظة على الأمن في الأيام الأولى للثورة[٣٦]، وقد قامت حكومة الثورة بالتحقيق في قضية اغتيال حسن البنا، كما قام جمال عبد الناصر بزيارة ضريح حسن البنا كتعبير عن تلك العلاقة الممتازة. وقد عرض النظام الجديد على الإخوان أن يشتركوا في الحكم عن طريق اشتراكهم في مجلس الوزراء ولكنهم رفضوا[٣٧]. وعلى الرغم من كل هذه الجوانب الإيجابية، كانت هنالك اختلافات في وجهات النظر في ما يتعلق بالمعاهدة مع بريطانيا ودور الإخوان في الحياة السياسية ومفهوم الحرية ومشاركة الشعب. وبسبب هذه الخلافات أصدرت الحكومة قراراً بحل جماعة الإخوان ولكنها لم تنفذّ القرار[٣٨].

لقد أصبحت الصورة واضحة الآن. فمع أن خطر المواجهة مع الحكومة كان وشيكاً، بقي النزاع الداخلي على أشده. وعلى الرغم من أن الهضيبي كان في سبيل السيطرة على الجهاز السري، أعيد تحريك ذلك الجهاز من دون علم الهضيبي. وقامت محاولة ثانية لتنحيته بطرق لامؤسسية. ففي تاريخ ٢١/ ١٠/ ١٩٥٤ اجتمع ٧٢ من المعارضين للهضيبي واتفقوا على عزل المرشد العام تحت شعار منحه إجازة، وعلى عزل مكتب الإرشاد، وإلغاء جميع قرارات العزل والتوقيف السابقة، وإقامة لجنة مؤقتة للإشراف على أعمال الجماعة حتى يتم انتخاب هيئة تأسيسية جديدة[٣٩]. وبعد

(٣٤) المصدر نفسه، ص ١٢٢ ـ ١٢٣.
(٣٥) المصدر نفسه، ص ١٢٣.
(٣٦) المصدر نفسه، ص ١٠٣ ـ ١٠٤.
(٣٧) الحسيني، المصدر نفسه، ص ٢٢١ ـ ٢٣٠.
(٣٨) Mitchell, Ibid., p. 104.
(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٢٣ و١٤٦.

ذلك بخمسة أيام فقط (في ٢٦/ ١٠/ ١٩٥٤) قام محمود عبد اللطيف، الذي قيل بأنه كان من جماعة الإخوان المسلمين، بإطلاق النار على جمال عبد الناصر بينما كان يخطب في الجماهير في الإسكندرية. لقد أطلق ست طلقات ولكنه لم يصب عبد الناصر وقد أودى هذا الحادث بما تبقى من أمل في تحسين العلاقة بين الحركة ونظام الحكم.

وبعد ذلك اعتقل قادة الحركة وآلاف من أفرادها وأعدم ستة من قادتها واعتبرت الجماعة غير مشروعة. ومن أهم ما أظهرته المحاكمات أن القيادة الرسمية لجماعة الإخوان لم تكن تعلم بالترتيبات والنشاطات التي كشفت عنها محاولة الاغتيال[٤٠]، وأن تلك المحاولة التي أدت إلى اضطهاد الجماعة وتشتتها كانت نتيجة لانهيار نظام السلطة والاتصال داخل تنظيم الجماعة، وما رافق ذلك من فوضى وارتباك. وكل ذلك كان نتيجة للنزاع على السلطة. وربما كان للحكومة دور في تشجيع النزاع الداخلي، ولكن ذلك لم يكن أكثر من عامل مساعد شجع على تفاعل عوامل كانت كامنة وبحاجة إلى محرك أو مفاعل. ويقول ميتشيل في هذا الصدد:

«على الرغم من أنه كانت هنالك هرمية معترف بها رسمياً، فلم يكن هنالك، من الناحية العملية، خط للسلطة واضح غير منازع. لقد كانت الحركة العامة ممزقة شر التمزق بسبب معاركها المريرة لدرجة كان من السهل معها زيادة تمزيقها بنشر الاعترافات و«الخيانات» التي كان بعضها حقيقياً وبعضها غير حقيقي»[٤١]. ولم تكن الخلافات والنزاع حول اختلاف في تأويل العقيدة بل كانت حول «شخص» من يحكم أو أعماله. لقد كان خروج الأقلية المعارضة مرتين على الرئيس الهضيبي مثلاً لاتباع أسلوب لا مؤسسي في حل مشاكل القيادة. وبما أن الخلاف لم يكن عقائدياً بل كان حول الزعامات، فإنه كان يمثل أيضاً روح الفردية والذاتية التي أثرت على المعارضة وجعلتها تحبط روح الجماعة، خاصة أن ذلك الخروج كان مخالفاً للاتجاه السائد في الجماعة. بالإضافة إلى كل ذلك، فإن خروج المعارضة على المرشد بالقوة يمثل صعوبة قيادة الرجل العادي واستعداد الناس لتقبل الرجل العظيم، أو بالأحرى عدم استعدادهم لتقبل الرجل العادي.

ونتيجة للمواجهة والصراع مع عبد الناصر وحكومة الثورة ظلت الجماعة تعيش مرحلة المحنة والضياع ما بين عام ١٩٥٤ وعام ١٩٧٠ عندما توفي عبد الناصر. وكما يبيّن النفيسي، «وقد أفرزت هذه الفترة وما واكبها من قمع مباشر ومتلاحق للإخوان مدرسة فكرية جديدة وهي مدرسة سيد قطب رحمه الله وما تفرع عنها من مدارس

---

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٥٦.

(٤١) المصدر نفسه، ص ١٥٦.

تشمل رؤىً وأفكاراً خرجت عن فكر مؤسس الجماعة حسن البنا. . . ومحور رؤية سيد قطب يقوم على أساس أن النظام الاجتماعي (الحالي) يعيش وضعية الجاهلية وأن الجاهلية تقوم على أساس الاعتداء على سلطان الله في الأرض وعلى أخص خصائص الألوهية وهي الحاكمية. . . ويطرح سيد قطب على الصعيد الحركي والتنظيمي مفهوم العزلة في فترة الحضانة إذ على الحركة الإسلامية أن تعتزل المجتمع في فترة التكون لكي تتحاشى كل مؤثرات الجاهلية. . . ووفق هذا المفهوم ـ يؤكد سيد قطب ـ أن لا صلح مع الواقع الاجتماعي في صورته الحالية، وتمضي المقولة إلى حد المفاصلة مع الواقع وتغييره من جذوره»[٤٢]. ومع أن حسن الهضيبي وآخرين في الحركة رفضوا أفكار سيد قطب وردوا عليها واعتبروها مغايرة لمقولات المؤسس البنا، «فقد تحولت مقولات سيد قطب أحد أهم الأطر المرجعية والمصدرية لكثير من الجماعات الإسلامية التي نشأت في ما بعد كجماعة الجهاد وجماعة المسلمين التي اشتهرت باسم التكفير والهجرة»[٤٣].

يجمع المحللون على أن وجود سيد قطب في السجن وجو التعذيب الذي عاشه حتى إعدامه قد ساهم في نظرته السوداوية وتأثيره الواضح، هو والمودودي، على الحركات المتطرفة التي عملت باسم الإسلام واتبعت وسائل العنف في الوصول إلى أهدافها. وكل ذلك كان في الأصل نتيجة لازدواجية القيادة والدور الخطير الذي لعبه الجهاز الخاص، وهو الذي جر الحركة إلى صراع غير مطلوب مع السلطة وأدى إلى نكباتها المتتالية[٤٤].

كانت وفاة عبد الناصر عام ١٩٧٠ إيذاناً ببدء مرحلة جديدة في تاريخ حركة الإخوان المسلمين، فتم الإفراج عن الهضيبي ومعظم إخوانه، فانتهز الهضيبي فرصة موسم الحج لعام ١٩٧٣ فعقد في مكة المكرمة أول اجتماع موسع للإخوان منذ محنة ١٩٥٤. وكان على ما يبدو يخطط لإعادة تنظيم الجماعة وبنائها على أسس جديدة والحيلولة دون سيطرة أعضاء النظام الخاص على الحركة ومنعهم من فرض أنفسهم أوصياء عليها. ولكن وفاة الهضيبي في ١١/ ٨/ ١٩٧٣ أحبطت هذه المحاولة، وتم تجاهل كل مقررات مكة «وخرج أعضاء النظام الخاص ببدعة (المرشد السري) الذي زعموا أن الهضيبي قد رشحه لهم قبل وفاته. وشرعوا يطلبون من الإخوان عموما

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٢٣٠ ـ ٢٣٢.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٢٣٢.

(٤٤) طارق البشري، «الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر،» ص ١٧١ ـ ١٧٥ وعبد الله أبو عزة، «نحو حركة إسلامية علنية وسلمية،» ص ١٨٥ في: **الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية، أوراق في النقد الذاتي.**

مبايعته. . . واستفرد إخوان النظام الخاص بالأمر وحلوا محل كل المؤسسات الشرعية للجماعة ـ الهيئة التأسيسية ومكتب الإرشاد. . . فشكل عناصر النظام الخاص مكتباً للإرشاد من بينهم. . . وبغية استكمال هيمنة عناصر النظام الخاص على شؤون الجماعة وإضفاء الشرعية على تلك الهيمنة، فقد عقد في القاهرة ٣٠/ ١٢/ ١٩٧٦ حتى ١/ ١/ ١٩٧٧ اجتماع موسع حضره لأول مرة منذ الإفراج عنه المرحوم عمر التلمساني، وكأن حضوره كان تمهيداً للخروج من ورطة (المرشد السري) واختباراً لشعبيته. ويبدو. . . أن شخصية المرحوم عمر التلمساني اللينة الهينة الحيية قد راقت لأعضاء النظام الخاص كملاءة تنظيمية وكواجهة سياسية فقط لا أكثر ولا أقل. . . ما دفع عناصر النظام الخاص على اختياره وتعيينه مرشداً للإخوان المسلمين من دون الرجوع للهيئة التأسيسية أو مواد النظام الأساسي للجماعة. ويعد «تعيين» التلمساني رحمه الله انتهاكاً صارخاً لدستور الجماعة وتصرفاً أدى فعلاً إلى خلل ظاهر في بنيتها.

لقد كان التلمساني رحمه الله واجهة، أما القرار ـ في غياب المؤسسات الشرعية للجماعة ـ فقد كان بيد أعضاء النظام الخاص مثل كمال السنانيري رحمه الله ومصطفى مشهور وغيرهم»[٤٥]. وبعد وفاة التلمساني (٢٢/ ٥/ ١٩٨٦) مضت الجماعة في الخط نفسه عندما عينت محمد حامد أبو النصر المرشد الجديد بالطريقة نفسها، أي بتعطيل المؤسسات الشرعية[٤٦].

خامساً: النقد الذاتي

تعتبر حركة الإخوان المسلمين في مصر كبرى الحركات الإسلامية والحركة الأُم والأقدم في الوطن العربي، ولا عجب أن تحظى بأكبر قدر من اهتمام المفكرين والباحثين في الحركات السياسية والفكر السياسي الإسلامي. وقد حظيت هذه الحركة بشكل خاص والحركات الإسلامية الأخرى عموماً بالدراسة التحليلية الناقدة من قبل العديد من المفكرين والباحثين الإسلاميين الذين قاموا بهذا العمل، كما يقول محمد عمارة، كجزء من أداء فريضة النصح والتناصح الإسلامية لإظهار مواطن الخلل التي غابت فيها عن الحركات الإسلامية المعاصرة موازين الوسطية الإسلامية[٤٧]. ويشير محمد عمارة إلى مواطن الخلل التالية التي تميز الحركات الإسلامية بعامة، والإخوان المسلمين بخاصة: الخلل في فهم التعددية وفي الإيمان بجدواها؛ والخلل في علاقة

(٤٥) Mitchell, Ibid., pp. 233-236.
(٤٦) المصدر نفسه، ص ٢٣.
(٤٧) محمد عمارة، «من مظاهر الخلل في الحركات الإسلامية المعاصرة،» في: **الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية، أوراق في النقد الذاتي**، ص ٣٢٩.

الذات مع الآخر، وبخاصة الآخر العلماني الذي يمكن أن تجد فيه الخير أكثر مما تتصور؛ والخلل في العلاقة بين «المحلية» و«العالمية الإسلامية»؛ والخلل في علاقة التاريخ بـ «العصر»، وبين الأموات والأحياء وبين البدعة في الدين والإبداع في العمل الإنساني؛ والخلل بين علاقة الحركة بالفكر ما أدى إلى تزايد جمود النصوص وتدنّي جرعة العقلانية لدى العقلانيين؛ والخلل في علاقة التربية الروحية بالتربية السياسية ممثلة بصورة التدين الذي يُفقد صاحبه الكياسة؛ وأخيراً، الخلل في علاقة الطاعة بالحرية(٤٨).

وفي مجال الخلل في علاقة الطاعة بالحرية يقول محمد عمارة: «إن الكثير من الحركات الإسلامية المعاصرة قد بالغت في ترويض أعضائها على طاعة القيادات، أكثر مما دربتهم على محاسبة ونقد وتقويم هذه القيادات. وليس يكفي أن يقال إنها طاعة في غير معصية، إن هذا النمط في تربية أعضاء هذه الحركات هو، بالقطع، معصية من معاصي التربية في هذه الحركات، لأنها تثمر ـ وقد أثمرت ـ وحدانية الرأي، رأي المرشد والأمير والإمام، بل أثمرت العديد من ألوان التفكك والقصور والتشرذم التي أصابت العديد من هذه الحركات عندما غاب المرشد فغاب عنها الرشد، لافتقارها إلى القيادات المدربة والحكيمة والحصيفة التي تقف وراء المرشد والأمير والإمام....

إن هذا الخلل الذي أصاب ويصيب الكثير من الحركات الإسلامية المعاصرة هو آفة شرقية قديمة جعلت العامة تعلّق كل الآمال وتضع كل الأحمال على عاتق «القطب» و«الوتد»، الذي يصبح هو المفكر الأوحد والزعيم الملهم والقائد الوحيد... [وهي تفعل ذلك] بدعوى أن بيعة هؤلاء الأعضاء للمرشد والأمير والإمام إنما تقتضي ذلك، انطلاقا من حديث الرسول، صلى الله عليه وسلم، الذي يقول فيه: من أطاع أميري فقد أطاعني، ومن عصى أميري فقد عصاني... أو من حديثه الذي يقول فيه: من رأى من أميره شيئاً يكرهه فليصبر، فإنه من فارق الجماعة شبراً، فمات، فميتته جاهلية ـ رواه مسلم ـ... وإن الاستدلال بمثل هذه الأحاديث، فإنه هو الآخر، لون من الخلل في تنزيل النصوص في غير منازلها...»(٤٩).

وفي السياق نفسه يبين حسّان حتحوت أن أصل تميّز الإنسان عند الله عن الكائنات الأخرى هو التكليف وأن أصل التكليف هو الحرية، ويرى أن الجماعات

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٣٣٠ ـ ٣٤٧.
(٤٩) المصدر نفسه، ص ٣٤٦ ـ ٣٤٨.

الإسلامية على وجه الإجمال لم يتضح لها هذا الموقع المحوري للحرية في أصل خلق الإنسان كما أراد الله له وكما بينه القرآن الكريم. و«الحرية والمسؤولية في منطق الدين المنزّل والعقل المجرد والفطرة السليمة وجهان لعملة واحدة». وبسبب جهل هذه الحقيقة «وجدنا لدى الجمعيات الإسلامية ـ أفراداً أو جماعة ـ ضيقاً بالرأي وتضييقاً عليه.

من لم يكن رأيه نسخة طبق الأصل من رأي الجماعة فهو إما منشقّ عليها أو معادٍ لها. ورأينا كثيراً من الاجتهادات المخلصة تثير الهجوم الحاد أو الدفاع الحاد ويصنف أصحابها في مراتب منها الخيانة أو العمالة أو المروق من الدين أو ابتغاء الفتنة أو تفريق الصف، في غياب كامل لمفهوم الحوار الموصّل الهادئ الذي ينشد الحقيقة ويرى أن لها أكثر من باب، وأن للطرف الآخر حقاً في رأي آخر. . . رأينا كثيراً من الجمعيات ـ كبيرة وصغيرة ـ تحشد الأتباع والأنصار وتأخذ منهم العهد على السمع والطاعة لا على تكريم الإنسان والمطالبة بحريته، وأنسنا في البعض منها تكريساً للولاء للجمعية ينافس الولاء للإسلام. . . ونعود فنؤكد أنه لا مستقبل للحركات الإسلامية إلا إذا كان أسلوب إدارتها وتعاملها مبنياً على نظام عام لا على أفراد، وقراراتها صادرة عن المشورة والحوار لا على أمر القيادة فرداً أو أفراداً»[٥٠].

ويؤكد حتحوت أن هذا النهج في التفكير هو أساس الاستبداد الذي يئد الأمم ويوصلها إلى «عقدة القفص»، وأنه «منذ الفتنة الكبرى بين علي ومعاوية وقعت الأمة في قبضة الدكتاتورية فلم تزل في قبضتها إلى الآن. . . وإن طيور الزينة الملونة التي استنبتت داخل أقفاصها لمئات من الأجيال أو الآلاف قد لا تحسن الطيران حتى إن فتح لها باب القفص، فهذا ما أوصلتنا إليه الدكتاتورية على مدى القرون»[٥١]. ونرى محمد فتحي عثمان يوجه انتقادات مماثلة للحركة الإسلامية، فيذكر سلبيات في مجالات ثلاثة: في مجال الفكر، حيث تتميز بافتقاد التجديد والاجتهاد والانفتاح على جموع المسلمين العريضة، وافتقاد الحوار الجاد البنّاء مع النفس والغير؛ وفي مجال التنظيم، حيث غلبة الطاعة للقيادة على الشورى في حقيقتها وجوهرها وغلبة الولاء للتنظيم المعين والتقوقع فيه؛ وفي مجال التخطيط، حيث الانطواء على النفس وتجاهل القاعدة العريضة[٥٢]. وفي مجال الحرية والمشاركة يقول محمد فتحي عثمان: «تحتاج

---

(٥٠) حسان حتحوت، «تشخيصات ووصايا للحركات الإسلامية،» في: المصدر نفسه، ص ٦٦ ـ ٦٨.

(٥١) المصدر نفسه، ص ٧٠ ـ ٧١.

(٥٢) محمد فتحي عثمان، «الحركة الإسلامية: العنصر الديناميكي الاجتهادي في أسسها الفكرية،» في: المصدر نفسه، ص ٣٠٥.

الحركات الإسلامية المعاصرة إلى تعزيز الحرية الفكرية في داخلها، وتقبل آراء الغير من خارجها، واعتبار الحوار البنّاء الذي أكده الإسلام قوام الحياة، واعتبار الشورى الحقيقية الفعالة بمعنى المشاركة في صنع السياسة والقرار والاختيار الحر المسؤول للقائمين على ذلك، أساساً جوهرياً لكل جماعة مسلمة حتى تكون ولاية الأمر ويكون ولاة الأمر بحق «من الجماعة» كما عبر القرآن ﴿**وأولي الأمر منكم**﴾[٥٣]، وتكون «الشورى» قرينة العقيدة والصلاة والإنفاق في مقومات الجماعة المنتمية للإسلام كما ذكر القرآن. وليس من المقبول أن تدعو جماعة إلى أن تحترم الدولة حرية الفرد والجماعة، بينما لا تحترم هي حرية الفرد أو حرية الجماعات الأخرى»[٥٤].

ويطرح صلاح الدين الجورشي على الحركة الإسلامية، ويخص الإخوان المسلمين، بالسؤال التالي: » بعد مرور ستين سنة [عام ١٩٨٩] على المحاولة، هل ستكون الحركات الإسلامية قادرة على الوفاء بما وعدت به وما ستطرحه السنوات الثلاثون القادمة من تحديات نوعية تضاف للتحديات الحالية؟»[٥٥]. وبعد أن يذكر التحديات الضخمة التي تواجه الحركات الإسلامية، يوضح أن من الصعب أن تكون قادرة على مواجهة تلك التحديات لأن الخلل هو ضمن المنظومة، فالحركات الإسلامية تعاني أزمة هيكلية وغير قادرة على استثمار تضحياتها وتقوى بالأزمات وتضعف عندما تخف الأزمات. ولكن القيادة ترفض الاعتراف بأن الخلل داخل المنظومة وقد ابتكرت جهازاً مفاهيمياً لتبرير الأخطاء وتفسيرها ضمن سياق يحمي التوجهات العامة. ومقومات الخطاب التبريري أن الحركة تسير في طريق الأنبياء وأن النجاح مرتبط بالاقتداء بالرسول (ﷺ)، وأن منهج الدعوة ليس عملاً اجتهادياً، بل جزء من الوحي، ما يوصله أحياناً إلى مرحلة التقديس. وأبرز من يمثل هذا الاتجاه سيد قطب.

وتحت عنوان «الشعار الفاقد للمضمون» يناقش الجورشي ما يدعي البعض أنها مميزات الحركة الإسلامية، واخترنا هنا من تلك «المميزات» تحليله عن التنظيم والقيادة. يحاول الجورشي أن يدخل إلى موضوع التنظيم والقيادة من خلال مقولة المؤسس حسن البنا إن حركة الإخوان المسلمين ليست حزباً سياسياً، بل تتميز عن الحزب. ويناقش الجورشي هذه المقولة ويبين أن الحركة أقرب إلى «الجماعة ـ الحزب»

---

(٥٣) **القرآن الكريم**، «سورة النساء،» الآية ٥٩.

(٥٤) عثمان، المصدر نفسه، ص ٣٠.

(٥٥) صلاح الجورشي، «الحركة الإسلامية: مستقبلها رهين التغييرات الجذرية،» في: **الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية، أوراق في النقد الذاتي**، ص ١١٩ و١٢٦.

أو «الظاهرة ـ التنظيم». ويتابع الجورشي: «لهذا لم يكن عفوياً أن يثير حسن البنا هذا الإشكال. فقد كان واعياً به لما رفض اعتبار «الإخوان المسلمين» حزباً من الأحزاب، بل لما رفض تعدد الأحزاب أصلا. وسيد قطب كان أكثر وضوحا عندما دفع هذه الفكرة إلى أقصاها إلى درجة التوحيد بين التنظيم والمجتمع، «فالجماعة» انتقلت من معناها التنظيمي الضيق إلى معنى الأمة أو نواة الأمة (دار الإسلام مقابل دار الحرب)، وذلك عبر استعادته التاريخية لتجربة النبوة»(٥٦).

ومن هنا فإن التنظيم، وإن كان عاملاً رئيسياً من عوامل القوة، إلا إنه من جهة أخرى جر الكثير من الويلات في مستويين: العلاقات الداخلية، والعلاقة بالأنظمة التي لا تزال تتميز بالتوتر والمواجهة. في مجال العلاقات الداخلية، «لقد أوكلت مهمة التربية والتكوين... إلى التنظيم. وهكذا وجد الجهاز نفسه يتمتع بصلوحيات[كما ورد في الأصل] واسعة للتصرف في حياة الأفراد ومصيرهم. وليحقق ذلك يعمد إلى: زرع الولاء الكلي إلى «الجماعة»، إلى درجة جعلها فوق العائلة والمجتمع والوطن؛ وتضخيم القيادة وتصغير القاعدة بإضفاء التسامي على «الأمير» وإيلائه مكانة خاصة، وتمكينه من صلوحيات استثنائية تتنافى مع الروح الجماعاتية؛ وخلق ازدواجية تنظيمية، سرية ـ علنية، أحزمة ونواة، جناح مدني، وجناح عسكري. وهي ازدواجية لا بد من أن تنعكس آثارها على الفرد وهو يتعامل مع المجتمع حيث يصاب بازدواجية أيضاً في خطابه كلما حاول أن يكون ديمقراطياً في سلوكه السياسي، كأن يجاري الناس في شعارات لا يقر أصولها النظرية، أو يؤمن بالتعددية الشاملة ويقر في الآن نفسه قتل المرتد؟»(٥٧). ويتابع الجورشي بقوله: «فالتنظيم خلق مشاكل خطيرة للحركات الإسلامية... [ولا بد للحركة] من ابتكار فلسفة جديدة للتنظيم تقوم على التعدد وتنمية المواهب والطاقات الفردية... تنظيم يكون محكوماً بقيادة تقترب من الجماعية وتقلّ فيه السلطة الفردية وتقاوم فيه البيروقراطية بلا هوادة وتتصدر فيه الكفاءات بقطع النظر عن السن وتاريخ الانتماء وكثرة التهجد والمدة التي تم قضاؤها في السجون»(٥٨).

«وهناك شعور قوي في أوساط المراقبين لحركة الإخوان المسلمين أن المزايا الحركية لهذه الجماعة بدأ يظهر عليها عناصر الضعف والتفكك في تركيبتها القيادية والتنظيمية. فهناك تقلص في رأس الهرم التنظيمي بوفاة عدد من القيادات التي

(٥٦) المصدر نفسه، ص ١٣٦ ـ ١٣٧.
(٥٧) المصدر نفسه، ص ١٣٧ ـ ١٣٨.
(٥٨) المصدر نفسه، ص ١٣٨ ـ ١٣٩.

شكلت جيل الآباء المؤسسين التاريخيين للحركة، ناهيك عن أن أعضاء مكتب الإرشاد طعنوا في السن، بكل ما يطرحه ذلك من آثار كالبطء في الحركة وسلفية التفكير وعدم القدرة على احتواء واستيعاب التمردات الداخلية أو أفكار الأجيال الجديدة التي قد تخرج في ظاهرها عن المفاهيم التقليدية للجماعة»[٥٩].

ويعلق النفيسي على المهام العظيمة الموكلة إلى مكتب الإرشاد العام كما ذكرت سابقاً فيقول: «من يقرأ هذه المهام الضخمة ويستعرض أسماء وشخوص أعضاء مكتب الإرشاد العام للتنظيم الدولي للإخوان لا يسعه إلا أن يصاب بالإحباط لأن هذه المهام أكبر بكثير من قدراتهم الذاتية. . . هذا الوضع المؤسف المتدني في الكفاية والاقتدار الفكري والسياسي في قيادة جماعة الإخوان إنما نتج عن اهتمامها بالعناصر التنفيذية (التي تطيع طاعة مطلقة)، وإبعادها العناصر المؤهلة فكرياً وسياسياً، والقلقة على مستقبل الدعوة. تغليب هذا الأمر ـ أي أهل الولاء على أهل الكفاية ـ نتج عنه هذا التدني في مستوى القيادة لدى الجماعة»[٦٠].

ويحمّل النفيسي هذه القيادة الأخطاء الفادحة التي ارتكبتها الحركة مثل القرارات التي أدت إلى أحداث حماة في سوريا عام ١٩٨٢، والتي ورطت الحركة في مواجهة عسكرية مع الحكومة السورية بسبب معلومات وتحليلات خاطئة من داخل الحركة وكان من نتائجها (٣٠٠٠٠) ثلاثون ألف قتيل. ومثل آخر هو التخبط في العلاقة مع الجمهورية الإسلامية الناشئة في إيران، ففي بداية الثورة هلل الإخوان المسلمون بالحدث وقام وفد منهم بزيارة طهران وتقديم التهاني، وتم إصدار كتيب عن إيجابيات الثورة الإيرانية وبناء صلات تنظيمية مع حركة الطلبة المسلمين في إيران.

وبعد فترة وجيزة حدث فتور بين الطرفين، «وبدلاً من أن يتدارس الإخوان أوراقهم ومواقفهم ويضعوها في أطرها السياسية العامة، انتقلوا للطرف الآخر من الطيف السياسي، فشكل التنظيم الدولي للإخوان لجنة أسموها بتسمية تدل على قصور سياسي بيِّن، وهكذا تشكلت (لجنة فتح إيران) وجعلوا من عمّان (الأردن) مقراً لها. . ومن غريب الأمور أن تكون مهمة هذه اللجنة ـ بل إحدى مهامها ـ تحويل الشعوب الإيرانية إلى مذهب أهل السنة، وكأن هذا الأمر قد صار من أولويات العمل الإسلامي، على افتراض إمكانيته»[٦١].

(٥٩) النفيسي، «الإخوان المسلمون في مصر: التجربة والخطأ،» ص ٢٤٠.
(٦٠) المصدر نفسه، ص ٢٤٧.
(٦١) المصدر نفسه، ص ٢٤٨ ـ ٢٤٩.

سادساً: توصيات للإصلاح الذاتي

يقول عبد الله النفيسي: «غير أن الحال اليوم غيره بالأمس ولذا نستطيع القول إنه إذا أرادت جماعة الإخوان في مصر البقاء والنمو والتأثير، فعليها ـ في تصوري ـ أن تعيد النظر في كثير من الأمور:

«١ ـ لم يعد التركيب الإداري القيادي للجماعة مجدياً اليوم بل أصبح هو ذاته عقبة أمام الدعوة الإسلامية في مصر وبعض الأقطار العربية التي امتدت إليها يد الجماعة نفسها. أقصد أن العصر لم يعد يحتمل (المرشد العام ـ مكتب الإرشاد ـ ومجلس الشورى)، وهو تركيب يكرّس كثيراً من الأمراض الإدارية في القيادة وأهمها تركيز السلطة والقرار بيد فئة قليلة من الأشخاص ربما يعدّون على أصابع اليد الواحدة كما هو حاصل اليوم. . . . فنحن اليوم في عصر كثرت فيه التساؤلات جرّاء الثورة المعرفية والمعلوماتية. . . ولم يعد من الممكن القبول بفكرة (الإمام) المرشد الحجّة ذي العلم المحيط الذي ينهل منه الناس الحكمة والمعرفة والرأي السديد. هذا زمن المؤسسات الكبيرة والنظم المرنة وتوفير متطلبات الابتكار وسيطرة العلاقات أكثر من سيطرة الهيكل وتكثيف دور الاختصاصيين لا تهميشهم، وتفتيت السُلَط لا تركيزها، وتعقيد قرار الحرب والسلام لا تبسيطه، وكل ذلك غير متحقق في جماعة الإخوان بصيغتها الإدارية الحالية»(٦٢).

«٢ ـ ينبغي التفريق بين الدين كمعتقد وغاية، والتنظيم كحشد ووسيلة، ذلك أن الخلط الحاصل بين الاثنين في جماعة الإخوان صار أحياناً يؤدي إلى استعمال الدين كوسيلة، بغية الحفاظ على التنظيم كغاية، وهنا مكمن الخطر على الدين والتنظيم والمجتمع السياسي الذي يتجاذبان فيه. . . . وصار أيضاً ليس مقبولاً نقد التنظيم. . . لذا يجب تشجيع النقد الذاتي للتنظيم وفتح المجال أمام الجميع في ممارسة هذا الحق الطبيعي الذي باتت تعترف به كل النظم والجماعات والأحزاب في هذا العصر، ولا يبدو أن قيادة الإخوان في مصر مقتنعة بهذا التأصيل»(٦٣).

«٣ ـ الذي يتفحص [النظام العام] للإخوان. . . يلحظ أن كل المواد تتحدث عن واجبات العضو والعقوبات والإجراءات الجزائية التي تتخذ في حقه إذا قصر في الأداء. لكن ليس هناك نص واحد يتحدث عن حقوق هذا العضو إزاء الجماعة (هيئات وقيادات). ولذا صارت قواعد الإخوان لا تتحسس حقوقها بل لا تشعر بأن

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٢٥٨ ـ ٢٥٩.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٢٥٩.

لها حقوقاً إزاء قياداتها، [والنتيجة أن] الهيئات القيادية أدركت حصانتها من المساءلة والمراقبة. من جهة ثانية صارت عملية (فصل العناصر المتبرمة) أو تجميد عضويتها أو عزلها عزلاً تدريجياً شيئاً عادياً ويومياً تمليه مزاجية فلان أو علاّن في الهيئة القيادية . . . . دون استدعائهم أو التحقيق معهم، دع عنك إعطاءهم أي فرصة لإبداء وجهة نظرهم أو الدفاع عن أنفسهم . . . والأولى إصلاح هذا الأمر وتوفير مؤسسات عدلية للتظلم على ألا تكون هي القيادة فتصبح هي الخصم والحكم . . .»[٦٤].

«٤ ـ وعندما تستكمل جماعة الإخوان الشروط الموضوعية للإصلاح الذاتي (التركيب القيادي ـ والمؤسسات العدلية داخل الجماعة ـ وإصلاح المفاهيم التنظيمية . . . الخ .) عليها في رأيي أن تنفتح سياسياً على القوى السياسية والاجتماعية الجديدة، وعلى الأنظمة السياسية بشتى راياتها ومسمياتها، وتأسيس ـ من خلال ذلك ـ شبكة من الاتصال والتواصل السياسيين مع العالم الذي يحيط بها، فأخطر شيء على أي حركة، أياً كانت الراية التي ترفعها: (العزلة) . . . إن القضية أعقد بكثير [من الأفكار السائدة في الحركة] ولذا تستوجب من جماعة الإخوان والجماعات الأخرى مراجعة كثير من المفاهيم التي تحملها حول الإسلام، خاصة في مجال التعاطي السياسي. وربما إذا نجحت جماعة الإخوان في ذلك، أيضا تنجح في تطوير خطابها السياسي والاجتماعي بحيث يبدو أكثر واقعية وملاصقة للتفاصيل وبعداً عن التعميم كما هو في خطاب الجماعة اليوم»[٦٥].

سابعاً: خلاصة واستنتاجات: الإخوان المسلمون وتجليات النمط

درسنا في هذا الفصل حركة الإخوان المسلمين في مصر، كبرى الحركات الإسلامية في الوطن العربي وأقدمها والحركة الأم بالنسبة إلى الكثير من الحركات، وحاولنا أن نبيّن ملامح النمط النبوي ـ الخليفي في فكر الحركة وتنظيمها والممارسات القيادية فيها. ومن الواضح أن حركة الإخوان المسلمين نموذج واضح للحركة الكاريزمية بوجود مؤسس قائد كاريزمي، وقد زودتنا بأدلة وفيرة عن عدم قدرة الحركة على التكيف لوضع ما بعد الرجل العظيم (الكاريزما)، وقد تمثل ذلك في الأزمات القيادية المتتالية التي مرت بها الحركة وما ارتبط بتلك الأزمات من كوارث ألمّت بالحركة تضمنت: السجن والتعذيب والإلغاء السياسي والتشريد. وكل هذه

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٢٦٠ ـ ٢٦١.
(٦٥) المصدر نفسه، ص ٢٦١ ـ ٢٦٢.

الأمور تبرز أهمية فكر القيادة وأنماطها في الجماعة البشرية، لأن من الثابت أن العلاقة الوثيقة بين فكر القيادة ومفاهيمها وأنماطها وممارساتها لدى الحركة من جهة، وما آلت إليه أحوالها من كوارث من جهة أخرى. ومن المهم أن نعيد إلى الذاكرة الإطار العقائدي التاريخي السلفي لمفهوم القيادة عند الإخوان المسلمين، فقد ساعد هذا الإطار على تعزيز الاستعداد لتقبّل الرجل العظيم وما يرتبط به من الشخصانية والفردية واللامؤسسية.

فقد نسج مفهوم القيادة لدى الجماعة على نسق نظرية الخلافة مع الإيحاء بقدسية القيادة لأنها تسير على نهج النبي وتنفذ الإرادة الإلهية بإقامة حكم الله في الأرض. وقد توافقت هذه الخلفية العقائدية مع وجود القائد المؤسس ذي الكاريزما الآسرة الذي عاش مع الحركة وفي وعي أبنائها عقدين كاملين جعلا اسمه مرادفاً للحركة، فأصبح من الصعب توقع غير ما حدث. وقد زاد من تعقيد الأمور وإضعاف أية إمكانية للمؤسسية من بعده، ازدواجية التنظيم الذي أوجده المؤسس (الجهاز الخاص) واعتماد السرية والمركزية، وإهمال التنوع والاختلاف والتميز والمشاركة، وكبت المبادرة الفردية. وقد أجمع المفكرون الذين يمثلون النقد الذاتي للحركة، الحريصون على أهدافها، الراغبون في نجاحها، على أن خصائص التنظيم هذه كانت من أهم أسباب النكسات التي ألمت بالحركة، وأنها مرشحة لإفشال الحركة في مواجهة التحديات العظيمة الحالية والمقبلة.

لقد تميز الباب الأكبر من تاريخ الحركة بعد وفاة البنا باللامؤسسية وعدم القدرة على التكيف لما بعد الرجل العظيم. وقد تمثّل هذا ببقاء الحركة لفترة حوالى السنوات الثلاث من دون قائد منتخب مع وجود قيادة مؤقتة، وباختيار الهضيبي كوسيلة للخروج من مأزق التنافس بين ثلاثة آخرين، ومن ثم حادثة «الخروج» على الهضيبي واستعمال العنف ضده وتهديده والمطالبة باستقالته، ثم استمرار دور الجهاز الخاص في تعيين مرشدين عامين صوريين وبقاء أعضائه المحرك الحقيقي للمرشد من خلف الكواليس. وكما حدث من صراعات خلال العهد الراشدي على الرغم من وحدة العقيدة، وكما حدث في الحركات العقائدية الأخرى، لم تكن وحدة العقيدة كافية لمنع الانقسامات والخروج على المؤسسية.

لقد تركزت مقترحات المفكرين القائمين بواجب النقد الذاتي حول ضرورة إعادة النظر في أسس التنظيم ومفاهيم القيادة وأساليبها ودور العضو الفرد ومدى مشاركته في وضع السياسات واتخاذ القرارات. وقد أعطوا أهمية كذلك لضرورة الانفتاح على المجتمع وعلى الحركات والأحزاب السياسية الأخرى، وقبول التعددية والحريات العامة والديمقراطية في داخل التنظيم وفي المجتمع الأكبر. ولكن العوائق أمام هذه

الدعوى كبيرة، من أهمها الصورة الذاتية عن الحركة لدى القائمين بالقيادة أنها حركة ربانية رسولية تسير على نهج النبي (ﷺ) وتنفذ إرادة الله تعالى. وهذه الصورة عن الذات التي تهمل العنصر البشري في التنظيم وتبالغ في الصلة القدسية لا تساعد على إعادة بناء التنظيم، وفلسفة القيادة على الأسس التي ينادي بها المصلحون. وهذه الصورة القدسية عن ذات الحركة تعزّز وتصلّب السير على نهج نظرية الخلافة السلفي المتضمن إهمال عنصر الشورى (المشاركة من القاعدة)، وإعطاء الأهمية الكبرى للقائد الفرد في شخص المرشد العام وعدم تحديد فترة ولايته، وهي من العوائق الكبرى للمؤسسية. وإن تضافُرَ هذين العنصرين (القدسية والسير على نهج نظرية الخلافة في القيادة) كفيلان بإفشال أي تحرك جاد نحو تثبيت المؤسسية وتجاوز عناصر النمط النبوي ـ الخليفي وما يتعلق به من شخصانية وفردية ولامؤسسية وتوقع الرجل العظيم.

وإذا أرادت حركة الإخوان المسلمين البقاء بحيوية واستمرارية تنافسية تواكب التطورات الفكرية والاجتماعية والسياسية في هذا العصر، فلا بد من أن تبدأ بالتخلص من هالة القدسية التي تحيط بأفراد القيادة العليا، والتخلص من الوصاية المفروضة على الحركة وتنظيمها من قبل عددٍ محدودٍ من الأفراد يمثلون القيادة العليا، وتبنّي مفاهيم جديدة للقيادة تؤمن بالتجربة والخطأ في الاختيار وحتمية تداول السلطة، واعتبار الكثير من اجتهادات الفقهاء والمفكرين القدامى في مجال الحكم والسياسة والإمامة غير ملزمة، طالما أن هذا العصر قد ولد تصورات وأفكاراً وأساليب جديدة في الحكم والسياسة وتنظيم المجتمع والجماعات البشرية وتنظيمها.

وبعد ذلك يجب أن تتجه إلى تحديث الهيكل التنظيمي والحرص على مرونته وشفافيته واعتماد التخطيط ووضوح السياسات العامة للحركة، وتحديث مفهوم الدعوة وأساليبها ومواقفها من التعددية والحزبية والديمقراطية، وتجاوز القوالب الجامدة والأفكار الموروثة بما لا يتعارض مع الأُطر والثوابت الإسلامية. ومن أهم القواعد التنظيمية التي يجب تعزيزها إعطاء القواعد حقها ودورها الأساسي في المشاركة واتخاذ القرارات، واعتبار الاختلاف داخل التنظيم أمراً عادياً، واحترام رأي كل فرد وعدم إلغاء الآخر، وتعزيز مبدأ النقد والنقد الذاتي، وتحقيق كل هذه الشروط في شكل التنظيم وجوهره.

الفصل الثاني عشر

تجليات النمط في الحزب السوري القومي الاجتماعي وأنطون سعادة

مقدمـــة

سنحاول في هذا الفصل دراسة الحزب السوري القومي الاجتماعي لنرى مدى انطباق النمط الزعامي ـ السلطوي (النبوي ـ الخليفي) عليه. وكما فعلنا في دراسة الحالات السابقة، سوف نقوم بتحليل سلوك القيادة ضمن الإطار العام المكون من عقيدة الحزب ونظرياته في التنظيم والقيادة. (العقيدة، الرجل، الظروف وثقافة الحزب).

إن من أهم سمات الحزب السوري القومي الاجتماعي الارتباط الوثيق بين تاريخ الحزب وشخص مؤسسه أنطون سعادة. فأنطون سعادة لم يكن مجرد مؤسس، بل هو أيضاً واضع عقيدة الحزب وتنظيمه ومحدد اتجاهاته الرئيسية. وإن الدارس لتاريخ الحزب يجد من الصعب فصل عقيدته وتنظيمه واتجاهاته عن شخصية المؤسس.

يرى لبيب زويا أن عقيدة الحزب تعتمد على فكرة «الهلال الخصيب» أو لوحدة الطبيعية لسوريا الكبرى، وتتضمن الفكرة الإيمان بأن سوريا الكبرى تشكل وحدة طبيعية متميزة، وأن سكانها يكوِّنون أمة متميزة هي الأمة السورية[1]. ولكن حيدر حاج إسماعيل يبين أن سعادة يميز بين «الهلال الخصيب» و«سوريا الكبرى»، من جهة، و«سوريا الطبيعية»، من جهة أخرى. «فسوريا الكبرى والهلال الخصب

---

(1) Labib Zuwiya Yamak, *The Syrian Social Nationalist Party; an Ideological Analysis*, Harvard Middle Eastrn Monographs; 14 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1966), p. 167.

مشروع سياسي بريطاني قصد منه توحيد الجمهورية العربية السورية كما تسمى حالياً، والعراق، تحت التاج الهاشمي بعد الحرب العالمية الثانية. . . أما سعادة فهو يعتمد تسمية سورية الطبيعية للوطن السوري، وله مقال في هذا المجال بعنوان نحن سوريون لاهللخصبيون»[٢]. فوحدة سوريا الطبيعية هي المقصودة، وهدف الحزب هو «إحياء الحضارة السورية»، واستعادة مكانة الأمّة السورية وقوتها وحيويتها. ولا بد لتحقيق ذلك من الحصول على استقلال الأمة، وإقامة نظام جديد يضمن مصالح الأمة ويرفع مستوى معيشتها[٣].

لو أردنا أن نقارن الحزب السوري القومي مع تجمعات أو أحزاب أخرى في الوطن العربي، لوجدنا أن من أهم سمات العقيدة والتنظيم فيه التركيز على الجماعية ونبذ كل نزعة فردية (باستثناء فردية الزعيم المؤسس). وتتضح هذه الصورة إذا حللنا مكانة الزعيم، وطبيعة التنظيم، وعلاقة العضو بكل من الزعيم والتنظيم.

أولاً: شخصية المؤسس صاحب الكاريزما (الرجل العظيم)

أنطون سعادة، مؤسس الحزب السوري القومي الاجتماعي من مواليد بلدة الشوير (لبنان) عام ١٩٠٤. وقد كان والده خليل سعادة طبيباً من خريجي الجامعة الأميركية في بيروت، وقد نشط الأب إلى جانب الطب، في مجالات السياسة والصحافة والأدب، وكان قائداً من قادة الحركة الوطنية. وأصدر في الأرجنتين خلال الحرب العالمية الأولى مجلة سياسية لاقت انتشاراً كبيراً، وأسس عام ١٩١٦ جمعية لحماية حقوق المغتربين، وأنشأ عام ١٩١٩ «الحزب الديمقراطي الوطني» الذي طالب بوحدة واستقلال لبنان والشام وفلسطين تحت اسم «الولايات المتحدة السورية»، وبفصل الدين عن السياسة. ثم أصدر في البرازيل صحيفة سياسية عام ١٩٢٠ ومجلة سياسية عام ١٩٢٣، وعمل على إنشاء مستشفى لا يزال حتى اليوم من أهم مستشفيات أمريكا الجنوبية[٤].

أما أنطون سعادة، فمن الواضح بأنه تأثر بدرجة كبيرة بشخصية أبيه وأفكاره ونشاطته. فقد عرف عنه أنه كان شغوفاً بالدراسة والمطالعة والكتابة، وقد أقبل على الكتابة السياسية في سن مبكرة، فقد نشر عدة مقالات وهو في سن السابعة عشرة،

---

(٢) حيدر حاج إسماعيل، مراسلات بين الكاتب والدكتور حيدر حاج إسماعيل حول مفهوم القيادة عند أنطونسعادة والتغيرات القيادية التي حدثت بعد وفاته في أيار/ مايو ـ تشرين الأول/ أكتوبر، ٢٠٠٣.

(٣) أطون سعادة، **المحاضرات العشر**، ط ٥ (بيروت: الحزب السوري القومي الاجتماعي، ١٩٥٩)، ص ٧٥.

(٤) رلان سيف، **أنطون سعادة: زعيم للمستقبل** (بيروت: المؤلف، ١٩٩٩)، ص ١٥٩ ـ ١٦٠.

وكان يتناول موضوع الوطن السوري والأمة السورية، واستمرّ بعد ذلك فأصدر الكتب والمقالات التي تشرح فلسفته وأفكاره[٥]. ولم يكن اهتمامه في التنظيم السياسي بأقل من اهتمامه في الكتابة، فقد أسس جمعية الشبيبة الفدائية السورية عام ١٩٢٥ لمكافحة الطائفية والغايات الخصوصية «وإنزال العقاب بأعداء الوطن»، وكان عمره ٢١ سنة. وفي العام نفسه أنشأ حزب السوريين الأحرار.

أما الحزب السوري القومي الاجتماعي فقد أسسه عام ١٩٣٢ مع خمسة أعضاء، أربعة منهم طلبة في الجامعة الأميركية في بيروت، وكان عمره في ذلك الوقت ٢٨عاماً. وقد امتد نشاطه السياسي إلى المهجر، فأنشأ فروعاً للحزب في البرازيل وبلدان أخرى بالإضافة إلى مناطق سورية (الهلال الخصيب). وقد سجن لأكثر من مرة تحت الاحتلال الفرنسي، واستطاع تأليف كتاب **نشوء الأمم** ووضع شروحه للمبادئ وهو في السجن، ثم اضطر إلى الاغتراب في الأرجنتين بسبب صدور حكم من الاحتلال بسجنه لمدة عشرين عاماً. وقد استمر في ممارسة نشاطه السياسي هناك، والإشراف على ما يجري في حزبه في لبنان عن بُعد. وأصدر في تلك الأثناء جريدة **الزوبعة**. وعاد إلى لبنان (٢/ ٣/ ١٩٤٧). ومنذ عودته اتبع سياسة مهاجمة الحكومة باسم فساد الإدارة والغش والمكر والبرطيل والتكالب على الحكم والبطالة واضطرار الشعب إلى الهجرة وغير ذلك. وقد أثارته هزيمة العرب في فلسطين عام ١٩٤٨ فزاد ذلك في مهاجمته فسادَ الأنظمة مشيراً إلى سياسة الثعلبة والغايات الخصوصية والنفاق والزندقة وتجويع الشعوب.

ويعتبر أن كارثة فلسطين كانت مسؤولة عنها سياسة الخصوصيات والحزبيات الدينية والعشائرية، وأن الحرب في فلسطين كانت نزاعاً بين دويلاتنا على ما تبقى من فلسطين ولم تكن لتحرير فلسطين. وقد أدى شعوره بمرارة الهزيمة إلى اقتناعه بأنه لا يمكننا الانتقال إلى الصراع الخارجي لصيانة مصالح الأمة قبل أن نتمكن من إنهاء الحرب الداخلية، إنها حرب بين إرادة الأمة وبين الإيرادات الخصوصية، وقد أدت مواقفه ومواقف حزبه المستمرة من انتقاد الحكومة اللبنانية (والحكومات «السورية» الأخرى)، وإعلانه أن الحزب يعِدّ جيشاً لاسترجاع فلسطين، إلى الصِدام المحتوم مع الحكومة اللبنانية. فبدأت الحكومة بحملة اعتقالات لقيادات الحزب وأعضائه، وقام الحزب بالرد وإعلان الثورة الشعبية العامة لإسقاط الحكومة وحلّ المجلس النيابي ووضع دستور يضمن المساواة في الحقوق المدنية والسياسية للجميع، ويجعل التمثيل السياسي على أساس المصلحة العامة بدلاً من المصالح الطائفية والعشائرية

(٥) المصدر نفسه، ص ١٦١ ـ ١٦٤.

والخصوصية. وتم إلقاء القبض على أنطون سعادة مساء يوم ٦/ ٧/ ١٩٤٩ في دمشق، ثم سُلِّم إلى الحكومة اللبنانية وتمت محاكمته في اليوم التالي ثم إعدامه في اليوم الثالث لاعتقاله، أي يوم ٨/ ٧/ ١٩٤٩ رمياً بالرصاص، أي أقل من ٣٦ ساعة بعد إلقاء القبض عليه[٦].

من الصعب جداً الفصل التام بين شخصية أنطون سعادة وعلاقته مع أتباعه ونظرتهم إليه ونظرته إلى نفسه من جهة، وعقيدة الحزب وتنظيمه اللذين أوجدهما وقررهما بنفسه من جهة أخرى. فهناك تناغم كبير بين هذه المكونات جميعها. ونركز في هذه الفقرة على الذاتية والشخصية الكاريزمية، مع ملاحظة أن هذا الجانب لا يكتمل إلا بالاطلاع على الفقرات الخاصة بالعقيدة والتنظيم ومسألة الخلافة بعد موته، ودرجة اللامؤسسية التي صبغت الحزب، من أيام سعادة وبعد وفاته لفترة طويلة.

يقول لبيب زويا عن سعادة في حزبه: «عندما يُنظر للقائد كرجل من الشعب، يشدد الحزب السوري القومي الاجتماعي على حقيقة كونه رجُل قدر أيضاً. إنه القائد الذي لا يمكن بدونه تحقيق قضية عظيمة حقاً، وبدون قيادته ينجرف المجتمع نحو التفسخ والدمار النهائي. إنه أيضاً رجل الساعة المرسل إلى الشعب من قبل العناية. علاوة على ذلك، هو رجل الرؤيا، الفادي والهادي الذي لا يعرف الحقيقة التي يريدها الشعب وحسب، بل ويستطيع قيادته إليها»[٧]. وحتى يوضِّح هذه الصورة أكثر، يشير إلى القول التالي نقلاً عن أسد الأشقر، الذي شغل منصب رئيس الحزب خلال الفترة من (١٩٥٧-١٩٦٠)، وكان أحد أعضاء قيادة الحزب أثناء حياة سعادة: «إن سبب تأخر أمّتنا في تحقيق وجودها القومي بحيوية وتصميم يعود إلى انتظارها طوال هذه المدة للقائد الهادي والمصلح الكبير. وعندما أتى، أعطانا الإيمان الذي ينقصنا والنظام الجديد الذي نحتاج. لقد أطلق الزعيم قوة الأمّة الكامنة، وحرر نفسيتها الأصيلة، وحرك عقلها المتفوق، وعند ساعة استشهاده قال لجلاديه: «أنا أموت، أمّا حزبي فباقٍ»[٨].

ويتابع لبيب زويا تحليل نظرة سعادة لنفسه فيقول: «هذا الوصف لسعادة كقائد الأمّة الأعلى والأوحد يجد أصوله في تصور سعادة لنفسه ولدوره في المجتمع. وهذا

(٦) المصدر نفسه، ص ١٥٩ ـ ٢١٨.

(٧) لبيب زويا، **الحزب القومي الاجتماعي: (تحليل وتقييم)**، ترجمة ومناقشة ونقد جوزيف شويري (بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٣)، ص ١٨٤.

(٨) المصدر نفسه، ص ١٨٤ ـ ١٨٥، وأسد الأشقر، **نداء إلى القوميين الاجتماعيين عبر الحدود** (بيروت: الحزب السوري القومي الاجتماعي، ١٩٥٩).

معبَّر عنه ضمنياً في قَسَم الزعامة الذي أدّاه بعد أربع سنوات من تأسيس الحزب. يعلن نفسه في ذلك القسم زعيم الحزب والأمة بفضل تأسيس الحركة القومية الاجتماعية، ومباشرته عملية البعث القومي وإرساء أسس النهضة القومية. ويشير سعادة إلى نفسه في رسالته [رسالة الزعيم الثانية] كالقائد المرسل للأمة السورية وقيادتها إلى المجد»[9]. ويستشهد زويا بالأقوال التالية لسعادة: «تسع سنوات إلاّ أشهر قليلة قد مرت على الاغتراب القسري... ها هي هذه السنوات التسع تقارب ختامها، وفي كل هذا الوقت الطويل الذي مر كانت عيناي ترعاكم عن هذا البعد، أعرف ما تقاسون، وتجهلون ما أقاسي. أنتظر بفارغ صبر فكاك أسري لأعود إليكم، وترتقبون بحرارة متصاعدة عودتي بعد هذا الغياب الطويل، ويقيننا أن ما جمعه المثال الحي في نفوسنا لا تفرقه عوارض الزمان وتباعد المكان... في هذه المدة كنت أنا أجري من إبليس وزمرة الشياطين والأرواح الشريرة الكثيرة... لم يضعف إيماننا. بل قوي إيماني بكم... آمنتم بي معلِّماً وهادياً للأمة والناس ومخططاً وبانياً للمجتمع الجديد، وقائداً للقوات الجديدة الناهضة الزاحفة بالتعاليم والمثل العليا العظيمة إلى النصر، وآمنت بكم أمة مثالية ومعلِّمة وهادية للأمم، بناة للمجتمع الإنساني الجديد، قادة لقوات التجدد الإنساني بروح التعاليم الجديدة التي تحملون حرارتها المحيية وضياءها المنير إلى الأمم جميعاً»[10].

«وكان سعادة أيضاً مولعاً بتشبيه رسالته برسالات مؤسسي الأديان الكبرى. في خطاب ألقاه في نادي الجمعية الثقافية السورية ببيونس آيريس في تموز/ يوليو ١٩٤٦، بدّد للمرة الأخيرة أي شك قد يكونه المرء في ما يتعلق بطبيعة رسالته ونطاق عمله»[11].

يقول سعادة في هذا المعنى: «تماماً كما تآمر أعداء المسيحية ضد المسيح، وشنّ أعداء المحمدية حرباً ضد محمد. كذلك حارب أعداء النهضة القومية الاجتماعية أنطون سعادة وشوّهوه واتهموه بالزور والبهتان... لكن المسيحية والمحمدية انتصرتا في النهاية على الزور والبهتان والجهل... كما انتصرت رسالة القومية الاجتماعية التي تضيف اليوم نصراً جديداً ساطعاً إلى إنجازاتها العظيمة»[12].

---

(٩) زويا، المصدر نفسه، ص ١٨٥.

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٨٦، وأنطون سعادة، **شروح في العقيدة** (بيروت: الحزب السوري القومي الاجتماعي، [١٩٥٨])، ص ١٣١ ـ ١٣٢.

(١١) زويا، المصدر نفسه، ص ١٨٦.

(١٢) المصدر نفسه، ١٨٦ ـ ١٨٧، نقلاً عن: **الزوبعة**، ١٩٤٦/٨/٢.

«ليس هناك أدنى شك بأن سعادة كان مقتنعاً آنذاك، أن القومية الاجتماعية هي الدين الجديد لسورية، هذا إذا لم يكن أيضاً للعالم، واعتبر نفسه النبي الأصلي وفادي الأمّة السورية. . . واعتبره المريدون نوعاً من نبي مرسل من العناية ليقود الأمة. . . جميع جلسات الحزب الرسمية واجتماعاته تفتح وتختم بتحية للزعيم. لقد كُتبت عنه القصائد التي تمجِّد صفاته الخارقة، وتروي القصص بتواصل عن طفولته وعلامات زعامته المبكرة. يقال إنه مشى وتكلم عندما كان له من العمر سبعة أشهر فقط ـ وهذا العمل الفذ أدهش جيرانه وحملهم على التنبؤ بأنه سيصبح قائداً كبيراً! ومن القصص التي تروى غالباً، أنه عندما كان في السابعة من عمره طُلب منه حمل العَلم التركي أثناء أحد الاحتفالات المدرسية، ولكنه رفض بشكل مطلق، بالرغم من إمكانية تعرضه للقصاص الشديد، على أساس أن العَلم لم يكن علم أمته. ولقد أطلقت عليه أيضاً أسماء: فتى الربيع، المعلم، ابن سورية البارّ، باني الدولة الجديدة، ومؤسس النهضة العظيمة. ودعاه أسد الأشقر: نبي سورية الجديد ومعلِّمها وهاديها»[١٣].

وهناك قصة أخرى تروى عن سعادة تشير إلى الظهور المبكر لعبقرية سعادة. فعندما كان في سن الخامسة عشرة (سنة ١٩١٩) كان يحضر اجتماعاً لكبار الساسة في لبنان، وكانوا يتجادلون في السؤال: من أفضل أن يحكم السوريين: البريطانيون أم الفرنسيون؟ وعندما احتدم النقاش، نظر أحد الساسة إلى الفتى الصغير (أنطون سعادة) وسأله رأيه، فقال الفتى: »إنكم جميعاً مخطئون، ورأيي أن أفضل طريقة هي أن تنهض الأمة وتتولى شؤونها بنفسها»[١٤].

وكما أشرنا في مقدمة هذا الفصل، لقد كان سعادة مبكراً في أشياء كثيرة كالكتابة المبكرة في الصحف، وإنشاء الجمعيات والأحزاب وتأليف الكتب، وحتى إنه كان مبكراً في وفاته. والمهم أن كل الصفات المذكورة تؤكد أنه كان ذا علاقة كاريزمية مع أتباعه، وكانت حركته رسولية أو ذات رسالة كاريزمية، بمعنى أنها ارتبطت بفكرة «الدّين الجديد» والأمل في تغيير العالم، وليس فقط سورية الكبرى.

ومن الجدير بالذكر أن عظمة سعادة وتفرده في قيادة حزبه والكاريزما التي تمتع بها إزاء أتباعه، قد عكست نفسها في تشريعات الحزب التي صاغها بنفسه ونحت له فيها مكانة خاصة.

وكما أشرنا من قبل، إن أنطوان سعادة وعقيدة الحزب لا ينفصلان. فتركز

---

(١٣) زويا، المصدر نفسه، ص ١٨٧ (معتمداً على مصادر الحزب).

(١٤) الحزب السوري القومي الاجتماعي، **الحزب ثورة متصاعدة: المخيم** (بيروت: الحزب، الدائرة الثقافية، ١٩٧١)، ص ٥٤.

عقيدة الحزب، كما وضعها أنطون سعادة، على أهمية القائد الفرد «الزعيم». فالسلطة المطلقة للزعيم في نظره هي الضمان الوحيد ضد فساد الناس. وهو يرى أن غالبية الذين يتساءلون عن هذه السلطة أو يشككون فيها هم من الجهلة والرعاع الذين ليس لديهم الثقافة الصحيحة. ويعتقد أنطون سعادة أن الفساد في المجتمع «السوري» ناتج عن فساد الناس، وأن الناس بحاجة إلى إصلاح، وأن «الإصلاح يجب أن يأتي على يد فرد ثار ضد فساد الجماعة وتغلّب على رغباته. وأن ذلك الفرد، وليس الشعب، هو الذي يحتاج إلى ضمانات السلطة ضد فساد الناس. . . فهذه السلطة غير المحدودة للزعيم هي الضمان الوحيد لبقاء الحزب، ولولاها لتلاشى الحزب. . . بسبب مناورات بعض أفراد الحزب الفاسدين. . . الذين يريدون تحويل الحزب إلى مجال للتنافس لمصالحهم ورغباتهم الشخصية»[١٥].

وكما هو واضح، لم نرَ مثل هذا التأكيد العقائدي على أهمية الرجل العظيم أو الفرد المطلق في أية حالة من الحالات الأخرى التي درسناها، فالتأكيد على زعامة الفرد هنا صريح وليس ضمنياً، وهو جزء من العقيدة تعززه الجوانب السلوكية كما في الحالات الأخرى. فالقائد الفرد هنا هو الذي بحاجة إلى ضمانات ضد فساد الناس، وليس العكس صحيحاً. والسلطة المطلقة للزعيم هي الضمان الوحيد لبقاء الحزب. والسؤال الكبير الذي يفرضه هذا التأكيد العقائدي هو: إلى أي مدى يمكن تعميم هذه الفكرة (الزعيم المطلق) على خلفاء أنطون سعادة؟ وسنرى في ما بعد كيف أن هذا التساؤل قد أصبح معضلة كبرى في خلافة أنطون سعادة.

إن هذه المكانة «للزعيم» كما صورها سعادة لم تكن في الواقع إلا صورته هو. ففي أكثر من مناسبة كان يصف علاقته مع أتباعه بما يتناسب مع صورة الرجل العظيم ومكانته كما مر معنا. وفي الحقيقة إن أنطون سعادة كان الزعيم العظيم في نظر أتباعه بمن فيهم القادة الذين كانوا يأتون في الصف الثاني بعده. وكما ذكرنا قبل قليل، فقد وصفه أسد الأشقر، الذي أصبح في وقت ما رئيساً للحزب، بأنه «نبي سوريا الجديد، ومعلمها ومرشدها»[١٦]. وكانت هذه هي الصورة السائدة له أثناء حياته وبعد وفاته. ومن أوضح الأدلة على العلاقة الخاصة بين سعادة وأتباعه استمرار مكانته العظيمة خلال فترة غيابه الطويلة في المنفى في البرازيل (٩ سنوات)، فقد كان يرسل تعليماته وأفكاره وأوامره للحزب، وكان يسيِّر الحزب عن بعد. وعندما عاد

---

(١٥) البناء (الحزب السوري القومي الاجتماعي)، الأعداد ١٠٣٣ ـ ١٠٥١ والتي أعيد نشرها بتاريخ ١٥/١/١٩٧٢.

(١٦) Zuwiyya Yamak, *The Syrian Social Nationalist Party; an Ideological Analysis*, p. 118.

استقبله أتباعه استقبال الأبطال. وعندما اكتشف أن بعض قادة الحزب اتبعوا اتجاهات تختلف عن الاتجاهات التي كان هو قد قررها، فصلهم عن الحزب من دون أي انقسامات أو مشاكل، مع أن أولئك القادة كانوا هم الذين أداروا الحزب أثناء غيابه. وكانت الأسباب المعلنة لفصلهم التمرد وترويج الأفكار المحلية أو الشخصية التي تتعارض مع عقيدة الحزب الأساسية[١٧].

وفي الحقيقة أن المكانة الخاصة لسعادة في الحزب قد اتخذت شكلاً دستورياً. فعلى الرغم من أن الدستور يحدد مدّة رئيس الحزب، فقد جعل الدستور رئاسة سعادة للحزب مدى الحياة[١٨].

ثانياً: العقيدة

تنص المادة الأولى من دستور الحزب السوري القومي الاجتماعي على ما يلي: «**المادة الأولى**: غاية الحزب السوري القومي الاجتماعي بعث نهضة سورية قومية اجتماعية تكفل تحقيق مبادئه وتعيد إلى الأمة السورية حيويتها وقوتها، وتنظيم حركة تؤدي إلى استقلال الأمة السورية استقلالاً تاماً، وتثبيت سيادتها وإقامة نظام جديد يؤمّن مصالحها ويرفع مستوى حياتها، والسعي لإنشاء جبهة عربية»[١٩].

وعلى الرغم من أهمية هذه المادة، فإنها تبقى عمومية ولا تشير إلى عقائد الحزب بشكل واضح. تستند عقيدة الحزب السوري القومي الاجتماعي إلى مفاهيم متعددة أهمها: مفهوم القومية الاجتماعية، ووحدة سوريا الكبرى، ووحدة الأمة السورية، ومفهوم الزعامة، وكلها أفكار متداخلة ومتكاملة، ولا يمكن الاستغناء عن أي منها للفهم الشامل لمنطلقات الحزب التي أعطته سمات القوة والضعف، والنجاح والفشل في آن واحد.

إن حجر الأساس في مفهوم القومية الاجتماعية هو المفهوم الخاص والواضح بخصوص طبيعة المجتمع الإنساني وعلاقة الفرد بالمجتمع. فالحقيقة الأساسية هي المجتمع، وما الفرد إلا مجرد إمكانية إنسانية. يقول سعادة: «إن عقيدتنا تقول بحقيقة إنسانية، كلية، أساسية، هي الحقيقة الاجتماعية: الجماعة، المجتمع، المتَّحَد. . . والمجتمع هو الوجود الإنساني الكامل والحقيقة الإنسانية الكليّة. إن عقيدتنا اجتماعية،

(١٧) سعادة، **المحاضرات العشر**، ص ٨ ـ ٢٤.

(١٨) Zuwiyya Yamak, Ibid., pp. 63-64.

(١٩) أنطون سعادة، **الدليل إلى العقيدة السورية القومية الاجتماعية** (بيروت: الحزب السوري القومي الاجتماعي، لجنة النشر، ١٩٧٩)، ص ٦.

تنظر إلى الإنسان من زاوية الحقيقة الإنسانية الكبرى ـ حقيقة المجتمع، لا من زاوية الفرد، الذي هو في حد ذاته وضمن ذلك الحد، مجرد إمكانية إنسانية. . . الاجتماع ليس شيئاً مقرراً بالاختيار من قبل أفراد ينشأون خارج المجتمع ـ بلا مجتمع ـ نشوءاً مستقلاً ثم يختارون الاجتماع اختياراً. . . (فالمجتمع) ليس مجرد مجموع عددي من الناس. . . الأفراد في المجتمع يأتون ويذهبون، ولكن المجتمع يستمر»[20]. فالحقيقة الأساسية هي المجتمع، ولا قيمة للفرد إلا كإمكانية إنسانية، ولا قيمة له بذاته إلا ضمن المجتمع. ويرى لبيب زويا من منطلق ليبرالي أنه لا يمكن الفرد، لكونه مجرد إمكانية إنسانية، أن تكون له **حقوق أساسية**، طالما أنه تعريفياً ليس شيئاً حقيقياً. وهذا يقود سعادة إلى الاستخلاص أن أية قيمة تكون للفرد هي مستمدة من عضويته في المجتمع وليس من فرديته. فالمجتمع سابق للفرد، كما أن الأمة سابقة للدولة[21]. وقد حدد سعادة معنى القومية الاجتماعية بقوله: «هي قومية لأنها تقول بالأمة والولاء القومي. وهي اجتماعية لأن غايتها الاجتماع الإنساني ـ المجتمع، وحقيقته، ونموّه، وحياته المثلى. والمجتمع الأكبر والأمثل هو الأمة»[22].

ويرى سعادة أن للمجتمع شخصيته المميزة التي يجب أن تخضع لها شخصيات الأفراد. «إن الوجدان القومي هو أعظم ظاهرة اجتماعية في عصرنا، وهي الظاهرة التي يصطبغ بها هذا العصر على هذه الدرجة من التمدن. ولقد كان ظهور شخصية الفرد حادثاً عظيماً في ارتقاء النفسية البشرية وتطور الاجتماع الإنساني. أما ظهور شخصية الجماعة فأعظم حوادث التطور البشري شأناً وأبعدها نتيجة وأكثرها دقة ولطافة وأشدها تعقداً. إذ إن هذه الشخصية مركّب اجتماعي ـ اقتصادي ـ نفساني يتطلب من الفرد أن يضيف إلى شعوره بشخصيته شعوره بشخصية جماعته، أمته، وأن يزيد على إحساسه بحاجاته إحساسه بحاجات مجتمعه، وأن يجمع إلى فهمه نفسه فهمه نفسية متَّحَده الاجتماعي، وأن يربط مصالحه بمصالح قومه، وأن يشعر مع ابن مجتمعه ويهتم به ويود خيره، كما يود الخير لنفسه»[23].

يحلل جوزيف شويري هذا المفهوم للمجتمع والفرد عند سعادة من منطلق عقائدي ماركسي، فيبين أنه نتيجة لتأثر سعادة بعالم الاجتماع دوركهايم (Durkheim)

---

(٢٠) أنطون سعادة، **النظام الجديد**، ١٨ ج في ٦ (بيروت: الحزب السوري القومي الاجتماعي، ١٩٤٨ ـ ١٩٥٢)، ج ١، ص ٤٩ ـ ٥٠.

(٢١) زويا، **الحزب القومي الاجتماعي: (تحليل وتقييم)**، ص ١٥٨ ـ ١٥٩.

(٢٢) سعادة، **شروح في العقيدة**، ص ١٧٠.

(٢٣) «المقدمة،» في: أنطون سعادة، **نشوء الأمم**، ط ٢ (دمشق: [د. ن.]، ١٩٥١)، ج ١، ص ١٣ ـ ١٤.

من حيث اعتبار المجتمع هو «الوجود الإنساني الكامل» أو المطلق الذي يأخذ مكان الله من حيث الولاء والتعبد والاستسلام لإرادته. فالأمة عند الفاشيين (القوميين) كما يقول شويري، ليست مرحلة من مراحل تطور حركة التاريخ، بل هي البداية والنهاية، عندها يتوقف كل تطوّر وولاء ووعي، وحدودها تشكل حدود عالم قائم بذاته، مستقل كل الاستقلال عن غيره، ولا يعود الصراع الطبقي في أساس تطور التاريخ، بل الصراع القومي هو الأساس. ويصبح التناقض بين الفرد والمجتمع، النفسية الأنانية والنفسية الغيرية، أي ليس هناك من تناقضات طبقية وتناحر طبقي يحرك التحولات الاجتماعية.

ويلاحظ شويري أيضاً أن مفهوم سعادة للمجتمع متأثر كذلك بالتفسير الهيغلي (هيغل) للتاريخ، الذي يكشف عن فهم مثالي لنشوء المؤسسات الاجتماعية، وذلك عندما يردّ أصلها إلى انبثاقها عن عقل مجتمع متجانس[٢٤]. وبهذا نستطيع القول إن فكر سعادة ليس ليبرالياً لأنه يعطي الأولوية للمجتمع على الفرد كما لاحظ لبيب زويا، ولا يؤمن بالصراع الطبقي، بل بالمجتمع الواحد الموحد بالقومية كما لاحظ جوزيف شويري.

ولا بد من التشديد على الأهمية القصوى لهذه الفكرة الخاصة بين المجتمع والفرد، وبخاصة تجريدها للفرد من جميع حقوقه إزاء المجتمع أو الحزب أو الأمة، لأنها من جهة تختلف عما هو مألوف في الثقافة العامة للمجتمعات العربية، والمجتمع السوري في المفهوم القومي الاجتماعي، ولأنها من جهة أخرى تساعدنا على تفسير بعض جوانب القوة وجوانب الضعف في الحزب، كما سوف يتبين في تحليل تنظيم الحزب ومعالجة مشاكل الصراع على السلطة واللامؤسسية.

ويدعم مفهوم القومية الاجتماعية، كما شرحناها في أعلاه، مفهوم الوطن السوري والأمة السورية. فالوطن السوري هو وطن طبيعي له حدوده الطبيعية التي ميزته من غيره وجعلته متجانساً كما جعلت أمته متجانسة ومختلفة عن الأمم العربية الأخرى. أما الهلال الخصيب، فهو الوطن السوري كما يعبر عنه المبدأ الأساسي الخامس من المبادئ الثمانية الأساسية التي تنص عليها المادة الثانية من الدستور. ينص المبدأ الخامس على ما يلي:

«**المبدأ الخامس**: الوطن السوري هو البيئة الطبيعية التي نشأت فيها الأمة

---

(٢٤) انظر ملاحظات إيلي شويري على كتاب لبيب زويا في: زويا، **الحزب القومي الاجتماعي: (تحليل وتقييم)**، ص ١٧٢ ـ ١٧٤.

السورية وهي ذات حدود جغرافية تميزها عن سواها، تمتد من جبال طوروس في الشمال الغربي وجبال البختياري في الشمال الشرقي إلى قناة السويس والبحر الأحمر في الجنوب شاملة شبه جزيرة سيناء وخليج العقبة، ومن البحر السوري في الغرب شاملة جزيرة قبرص، إلى قوس الصحراء العربية وخليج العجم في الشرق ويعبر عنها بلفظ عام: الهلال السوري الخصيب ونجمته جزيرة قبرص»[٢٥].

فهذا هو الوطن السوري كما حدده سعادة، وهو وطن له حدود جغرافية «طبيعية» كما حددها المبدأ الأساسي الخامس، وهنالك أجزاء مسلوبة من الوطن لا بدّ من استردادها، وهي قبرص والأهواز وكيليكية والإسكندرونة ومناطق الفرات الأعلى والأوسط. ولا شك في أن فلسطين الآن هي ضمن تلك المناطق التي يود الحزب استردادها، بل هي على رأسها وفي صلب اهتمام الحزب. ولكن فلسطين لم تكن قد «ضاعت» عندما كتب سعادة تلك الكلمات. وقد اكتسبت فلسطين اهتماماً شديداً من قبل الحزب منذ النكبة الأولى واستمرت حتى الآن.

ويرى سعادة أن أصل مفهوم الوطن السوري والأمة السورية مأخوذ من «أشوريا» وسميت البلاد سورية. وهذا يقودنا إلى المبادئ الأساسية التي تحدد مفهوم الأمة السورية لدى الحزب، وهي ثمانية واردة ضمن **المادة الثانية التي تنص على أن المبادئ الأساسية ثمانية وهي**:

المبدأ الأول: سورية للسوريين، والسوريون أمة تامة.

المبدأ الثاني: القضية السورية هي قضية قومية قائمة بنفسها، مستقلة كل الاستقلال عن أية قضية أخرى

المبدأ الثالث: القضية السورية هي قضية الأمة السورية والوطن السوري.

المبدأ الرابع: الأمة السورية هي وحدة الشعب السوري المتولدة من تاريخ طويل يرجع إلى ما قبل الزمن التاريخي الجلي.

المبدأ الخامس: الوطن السوري، (ذكرت أعلاه).

المبدأ السادس: الأمة السورية مجتمع واحد.

المبدأ السابع: تستمد النهضة السورية القومية الاجتماعية روحها من مواهب الأمة السورية وتاريخها الثقافي السياسي القومي.

---

(٢٥) سعادة، **الدليل إلى العقيدة السورية القومية الاجتماعية**، ص ٦.

المبدأ الثامن: مصلحة سورية فوق كل مصلحة.

ورأى سعادة أن الأمة السورية تكونت من تفاعل شعوب متعددة، كالكلدانيين والأشوريين والكنعانيين والفينيقيين. وقد تنبه الكلدان والأشوريون إلى وحدة هذه البلاد وسعوا إلى توحيدها سياسياً، ولذلك فإن الحروب التي كانت تحدث بينهم كانت حروباً داخلية يقصد منها الوحدة. وتركز عقيدة الحزب على رفض خرافة الأصل الفينيقي في لبنان ورفض عزلته عن الوطن السوري. فالفينيقيون امتدوا من فلسطين على طول الساحل السوري، وأعظم الآثار الفينيقية اكتشفت في رأس شمرا قرب اللاذقية. وإن التحقيقات العلمية أثبتت اختلاط الأقوام الرئيسية الثلاثة التي انتشرت في سورية الطبيعية كلها، أي الكنعانية والآرامية والحثية. والموارنة الذين فيهم كثير من الشكل الحثي ذي الأنف النسري المعقوف هم آراميون أصلاً ولغةً، أي سِريان، ومجيئهم كان من سوريا الداخلية.

ويسوق سعادة هذه الأدلة لإثبات أنه لم يوجد في التاريخ شيء اسمه الأمة اللبنانية أو الدولة اللبنانية، فالكيان اللبناني كيان اقتضته ضرورة قيام الدولة على أساس الدين. إنه حل سياسي لمشكلة اجتماعية، لكنه لا يخلق جنساً جديداً. ويرفض سعادة تكوين الأمة على أساس العرق «الجنس» أو الدين أو اللغة أو العمل أو الرغبة أو السلالة الواحدة، ويقبل تكوينها على أساس تمازج الأعراق أو الأجناس كما حدث في تكوين الأمة السورية المؤلفة من مزيج من الكنعانيين والآراميين والكلدان والحثيين والأكاديين والمثني[٢٦].

أما علاقة سوريا الطبيعية بالعالم العربي، فيعتبر سعادة سورية أمة من أمم العالم العربي الأربع. فالعالم العربي بحسب رأيه، بيئات متباينة ومجتمعات متباعدة، وحاجات كل مجتمع تختلف عن حاجات الآخر. وبناءً عليه يكون العالم العربي أمماً لا أمة، ولكن هذه الأمم لها صلات لغوية ودينية توجب عليها سلوك خط التقارب والتفاهم ما أمكن، والجامعة العربية هي ما نادى به الحزب. ويعتبر سعادة أن هذه هي العروبة الصحيحة التي تجمع بين المحافظة على شخصيات أمم العالم العربي وحرياتها وحقوقها من جهة، والتعاون الطوعي أو الاختياري في جميع المصالح المتبادلة في ما بينها من جهة أخرى[٢٧].

ويعتبر سعادة أن جوهر الدين الإسلامي (المحمدي) والدين المسيحي هو واحد

---

(٢٦) سيف، **أنطون سعادة: زعيم للمستقبل**، ص ٦٣ ـ ٧٨، ٨٦ و١٤١ ـ ١٤٢.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٧٨ و١٤٠ ـ ١٤٣.

ويدعو إلى الروحانيات والأخلاق، ولكنه يرفض تدخل رجال الدين في السياسة والإدارة والحقوق، لأن هذا التدخل عامل تفرقة[٢٨]. فالحزب يؤمن بفصل الدين عن الدولة: «إننا في الحزب قد بطل أن نكون محمديين، أو مسيحيين، أو دروزاً، وصرنا قوميين فقط في ما يعني الاجتماع والسياسة. وترك الحزب في مبادئه حرية الاعتقاد الفردي لكل عضو فيه»[٢٩]. وهذا لا يعني التخلي عن الأخلاق والقيم التي يغرسها الدين في الإنسان، فمن مبادئ الحزب أن من أهم مسائل النهوض القومي مسألة الأخلاق، فكل نظام يحتاج إلى الأخلاق، وكل خطة مهما كانت بديعة ومهما كانت كاملة لا يمكن تحقيقها إلا بأخلاق قادرة على حمل تلك الخطة، وهذا يقتضي تنمية روح التضامن والتسامح تمرساً بالتعاليم المسيحية والمحمدية، وإن من أسباب جمود أمم العالم العربي، هو ترك التعاليم المناقبية السامية التي يشترك فيها محمد والمسيح في تعاليم المحبة[٣٠].

ولا بد من الإشارة هنا إلى فكرة أخرى من مكونات عقيدة الحزب السوري القومي الاجتماعية، وهي فكرة المدرحية. ويرى لبيب زويا أن هذه كلمة نحتها في الأصل الشاعر العربي رشيد الخوري الذي عاش في أمريكا اللاتينية، والاصطلاح هو اختصار لكلمتي «مادة» و«روح». فيرى سعادة أن حزبه يتميز عن الأحزاب الأخرى بأنه لم يهمل الروح ولم يهمل المادة، على عكس الأحزاب الأخرى، التي تغلّب واحدة على الأخرى[٣١]. ولكن حيدر حاج إسماعيل يميز بين «مدرحية» رشيد الخوري و«مدرحية» سعادة.

«فالمدرحية هي الاسم الآخر للفلسفة القومية الاجتماعية التي وضع مبادئها سعادة منذ تأسيس الحزب في عام ١٩٣٢. وهو أتى على ذكرها في أكثر من مناسبة. مدرحية سعادة تنتمي إلى فلسفة الاجتماع القومي، في حين أن مدرحية الشاعر رشيد سليم الخوري تنتمي إلى الإسلام المحمدي الذي مدحه الخوري بكتاباته لأنه اهتم بالمادة والروح مقابل الدين المسيحي الذي اهتم بشؤون الروح فقط. والحق أن كتاب **الإسلام في رسالتيه** إن هو إلا مجموعة ردود سعادة على محاضرة ألقاها الخوري في البرازيل. . .»[٣٢].

---

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٨٣.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٨٦.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٢٩ ـ ٣٣.

(٣١) زويا، **الحزب القومي الاجتماعي: (تحليل وتقييم)**، ص ٢٦١.

(٣٢) حيدر حاج إسماعيل، مراسلات بين الكاتب والدكتور حيدر حاج إسماعيل حول مفهوم القيادة عند أنطون سعادة والتغيرات القيادية التي حدثت بعد وفاته في أيار/ مايو ـ تشرين الأول/ أكتوبر، ٢٠٠٣.

وأخيراً، نود أن ننهي هذه الفقرة بما يسميه «المبادئ الإصلاحية» للحزب، وهي مبادئ خمسة جاءت في المادة الثالثة من الدستور:

«**المادة الثالثة**: إن المبادئ الإصلاحية خمسة وهي:

المبدأ الأول: فصل الدين عن الدولة.

المبدأ الثاني: منع رجال الدين من التدخل في شؤون السياسة والقضاء القوميين.

المبدأ الثالث: إزالة الحواجز بين مختلف الطوائف والمذاهب.

المبدأ الرابع: إلغاء الإقطاع وتنظيم الاقتصاد القومي على أساس الإنتاج وإنصاف العمل وصيانة مصلحة الأمة والدولة.

المبدأ الخامس: إعداد جيش قوي يكون ذا قيمة فعلية في تقرير مصير الأمة والوطن»[٣٣].

ثالثاً: التنظيم والقيادة

وننتقل الآن إلى تنظيم الحزب والسلطة والزعامة في الحزب السوري القومي الاجتماعي. وكأي حزب سياسي، تعالَج أفكار التنظيم والسلطة في هذا الحزب على مستويين: مستوى الحزب، ومستوى الدولة التي يرتئيها الحزب. تنص مقدمة دستور الحزب على ما يلي: «تأسس الحزب السوري القومي الاجتماعي بموجب تعاقد بين الشارع صاحب الدعوة إلى القومية السورية الاجتماعية وبين المقبلين على الدعوة على أن يكون واضع أسس النهضة السورية القومية الاجتماعية زعيم الحزب مدى حياته وعلى أن يكون معتنقو دعوته ومبادئه أعضاء في الحزب يدافعون عن قضيته ويؤيدون الزعيم تأييداً مطلقاً في كل تشريعاته وإدارته الدستورية»[٣٤].

ولهذا أدى زعيم الحزب السوري القومي الاجتماعي القسم التالي: «أنا أنطون سعادة، أقسم بشرفي وحقيقتي ومُعتقدي على أني أقف نفسي على أمتي السورية ووطني سورية، عاملاً لحياتهما ورقيهما، وعلى أن أكون أميناً للمبادئ التي وضعتها وأصبحت تكوِّن قضية الحزب السوري القومي الاجتماعي، ولغاية الحزب وأهدافه، وأن أتولى زعامة الحزب السوري القومي الاجتماعي وأستعمل سلطة الزعامة وقوتها وصلاحياتها في سبيل فلاح الحزب وتحقيق قضيته وأن لا أستعمل سلطة الزعامة إلا

(٣٣) سعادة، **الدليل إلى العقيدة السورية القومية الاجتماعية**، ص ٧.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٥.

من أجل القضية القومية الاجتماعية ومصلحة الأمة، على كل هذا أقسم أنا أنطون سعادة»[٣٥].

وكما أن للزعيم قَسَمه، للعضو قَسَمٌ عندما ينضم إلى الحزب، وهو انضمام مدى الحياة، ولا يستطيع الانسحاب منه إلا بموافقة قيادة الحزب، فلها حق قبول الانسحاب أو رفضه، مع أن للحزب الحق في طرد العضو، فهو امتياز للحزب.

وينصّ قَسَم العضو على ما يلي: أنا. . . أقسم بشرفي وحقيقتي ومعتقدي على أن أنتمي إلى الحزب السوري القومي الاجتماعي بكل إخلاص وكل عزيمة صادقة وأن أتخذ مبادئ القومية الاجتماعية إيماناً لي ولعائلتي وشعاراً لبيتي، وأن أحتفظ بأسراره فلا أبوح بها لا بالقول ولا بالكتابة ولا بالرسم ولا بالحفر لا بأية طريقة أو وسيلة أخرى لا تطوعاً ولا تحت أي نوع من أنواع الضغط. وأن أحفظ قوانينه ونظاماته وأخضع لها، وأن أحترم قراراته وأطيعها، وأن أنفذ جميع ما يعهد به إلي بكل أمانة ودقة، وأن أسهر على مصلحته وأؤيد زعيمه وسلطته، وأن لا أخون الحزب ولا أي فرع من فروعه ولا أفراده ولا واحداً منهم، وأن أقدم كل مساعدة أتمكن منها إلى أي عضو عامل من أعضاء الحزب متى كان محتاجاً إليها، وأن أفعل واجباتي نحو الحزب بالضبط.

على كل هذا أقسم أنا. . .» (المادة رقم ٩ من الدستور)[٣٦].

يعتبر هذا التعاقد بين الزعيم والعضو، والقَسَم الذي يؤديه العضو قاعدة أساسية في تنظيم الحزب الذي يعتمد على مركزية الزعيم وهرمية من المجالس المنتخبة من الناحية النظرية، ولكنه يتبع النمط العسكري التسلسلي دستورياً وواقعياً. والمواد الدستورية التالية تنص بشكل واضح على هذه الأمور، فالمواد (٤-٨) تنص على دور الزعيم والتنظيم وحق إبداء الرأي وحدوده:

[«**المادة الرابعة**: إن زعيم الحزب هو قائد قواته الأعلى ومصدر السلطتين التشريعية والتنفيذية.

المادة الخامسة: نظام الحزب مركزي تسلسلي حسب الرتب والوظائف التي تنشأ بمراسيم يصدرها الزعيم.

المادة السادسة: ينشئ الزعيم إدارات تنفيذية ومجالس استشارية تشريعية وتنفيذية

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٥.
(٣٦) المصدر نفسه، ص ٨.

وهيئات اقتصادية لتعاونه في إدارة الحزب وخدمة القضية القومية الاجتماعية التي من أجلها نشأ الحزب السوري القومي الاجتماعي.

المادة السابعة: كل مراسيم الزعيم وقراراته وتشاريعه خطية وتنفذ بطريقة التسلسل.

المادة الثامنة: لكل عضو في الحزب السوري القومي الاجتماعي حق إبداء الرأي في الاجتماعات النظامية العامة والخاصة في كل ما يتعلق بغرض الاجتماع، وحين يباح الكلام، وله حق إبداء الرأي لأي مرجع أعلى أو للزعيم في كل ما يتعلق بشؤون الحزب الإدارية بشرط أن يأتي إبداء الرأي رسمياً بواسطة التسلسل. وله حق إبداء الرأي في خطط الحزب السياسية والاقتصادية للمراجع والهيئات المختصة رأساً. وله حق الاتصال كتابة أو شخصياً بالمراجع العليا والزعيم»[٣٧].

أما المواد (١٠-١٤) فتتناول الموضوعات التنظيمية الأساسية كالمجلس الأعلى، واختلاف الرئيس المنتخب عن الزعيم والقسم الذي يؤديه كل من عُين في وظيفة أو رتبة في الحزب.

[«**المادة العاشرة**: للحزب السوري القومي الاجتماعي مجلس أعلى يجتمع بناء على دعوة من الزعيم لإبداء الرأي وإعطاء المشورة في شؤون الحزب الخطيرة ولتقرير سياسة أو خطة فاصلة أو حل مشكل ذي نتائج خطيرة في حياة الحزب الداخلية ولتعديل الدستور الحالي.

المادة الحادية عشرة: يجتمع المجلس الأعلى بناء على دعوة من رئيسه في مدة خمسة عشر يوماً من تاريخ حيلولة أي مانع طبيعي دائم دون ممارسة الزعيم سلطاته لانتخاب خلف له.

المادة الثانية عشرة: يكون للرئيس المنتخب السلطة التنفيذية فقط وتحصر السلطة التشريعية من دستورية وغير دستورية بالمجلس الأعلى.

المادة الثالثة عشرة: ـ إن مدة ولاية الرئيس المنتخب وطريقة انتخابه وطريقة انتقاء أعضاء المجلس الأعلى ونظامه الداخلي تحدد فيما بعد بمرسوم يصدره الزعيم على حدة ويكون له صفة المراسيم الدستورية»[٣٨].

وكما أن للزعيم قسماً أداه، وللعضو قسماً يؤديه، فإن من احتل مركزاً أو رتبة

---

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٨ ـ ٩.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٨ ـ ٩.

يؤدي قسماً أشد من قسم العضو:

«**المادة الرابعة عشرة**: كل من عُين في وظيفة أو رتبة يؤدي القسم التالي:

أنا... أقسم بشرفي وحقيقتي ومعتقدي على أن أقوم بواجب مسؤولية... التي عُينت لها وأكون أميناً لمقتضياتها الدستورية مطبقاً لأوامر وتعليمات رؤسائي التي يخولهم الدستور والقوانين النافذة إصدارها، متحملاً مسؤولياتها تجاه الزعيم والمراجع العليا، كاتماً أسرارها عن القوميين الاجتماعيين أنفسهم، فضلاً عن غيرهم، غير مذيع إلا ما أنا مفوض بإذاعته أو تبليغه أو ما تخولني مسؤوليتي إذاعته، وأن لا أستعمل صلاحيات مسؤوليتي إلا لتأمين النظام وتنفيذ خطط الحزب المقررة من قبل الزعيم والمراجع العليا، وأن لا أستخدمها لغاية أو لمنفعة شخصية أو لغير مصلحة الحزب السوري القومي الاجتماعي.

على كل هذا أقسم أنا...»(٣٩).

ويلاحظ أن سعادة نفسه قد شرح نظامه، وبخاصة المادة الخامسة المتعلقة بنظام الحزب على النحو التالي:

«وقد جعلت نظامه فردياً في الدرجة الأولى مركزياً متسلسلاً (Hierarchique) منعاً للفوضى في داخله واتقاء نشوء المنافسات والخصومات والتحزبات والمماحكات وغير ذلك من الأمراض السياسية والاجتماعية»(٤٠).

من الواضح، إذاً، بعد عرض هذه المواد من دستور الحزب، أن تنظيم الحزب يعتمد على هرمية من المجالس المنتخبة من الناحية الدستورية، ولكنه يميل إلى النمط العسكري من الناحية العملية، فمن الناحية النظرية الدستورية ينتخب أعضاء الحزب لجان المديريات التي تقوم بدورها بانتخاب مجالس المناطق، وهذه تقوم بانتخاب الممثلين للمجلس القومي. ويقوم المجلس القومي بانتخاب الممثلين للمجلس الأعلى الذي ينتخب رئيس الحزب(٤١).

وهذه المجالس لا تتمتع بصلاحيات إلا ما يقرره لها الزعيم، وحتى المجلس الأعلى ليست له سلطة تقريرية، بل إنه يقوم بإبداء الرأي وإعطاء المشورة للزعيم. وقد سميت إدارات الحزب في المناطق «بالمنفذيات»، وسمي المسؤول الأول في المنفذية

---

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٨ ـ ٩.

(٤٠) من كتاب الزعيم إلى الأستاذ حميد فرنجية من سجن الرمل في ١٠ كانون الأول/ديسمبر، ١٩٣٥. انظر: المصدر نفسه، ص ١٠.

(٤١) الحزب السوري القومي الاجتماعي، **الحزب ثورة متصاعدة: المخيم**، ص ٤٠٠.

«بالمنفذ العام» الذي له وحده حق التقرير في المنفذية، تعاونه هيئة تسمى هيئة المنفذية في المدن والمناطق. أما في القرى والأحياء فهناك المديريات لكل منها هيئة مديرية والمسؤول الأول فيها يسمى مدير المديرية. وكذلك صلاحيات مجلس العمد (في المركز)، فصلاحياته تقرير المنهج المشترك لتنفيذ سياسة الزعيم وخططه ومقرراته، والتناقش في مشاريع كل عميد قبل عرضها على الزعيم، وإبداء الرأي في المسائل التنفيذية التي يطلب منه الزعيم درسها، والتناقش في الموازنة ورفعها إلى الزعيم للمصادقة، واتخاذ قرارات إدارية عامة[٤٢].

ويبدو من شرح مفهوم الزعيم (والحزب) للديمقراطية، أن الحزب لا يؤمن بالتعددية والتمثيل السياسي الذي تتضمنه الديمقراطية الغربية. ويطرح الحزب فكرة «الديمقراطية التعبيرية» بدل الديمقراطية التمثيلية، سواء على مستوى التنظيم داخل الحزب أو تنظيم الدولة.

يقول سعادة: «إن الديمقراطية الحاضرة قد استغنت بالشكل عن الأساس. . . إذا لم تجد الإرادة العامة التعبير الصحيح في فكرة واضحة وقيادة صالحة، تصبح عرضة لأن تقع فريسة للمطامع والمآرب التمثيلية. . . التعبير عن إرادة الشعب.. هو دستورنا. . . وقد يكون هذا التعبير بواسطة الفرد أو بواسطة الجماعة حسبما يتفق أن يوجد. . . فالتمثيل هو دائماً أهون من التعبير. . . لأن التمثيل شيء جامد يتعلق بما حصل. . . أما التعبير فغرضه الإنشاء وإدراك شيء جديد.. هذا هو الخلل الذي يريد التفكير السوري الحديث أن يصلحه.. تفهّم إرادة الشعب وإعطاؤها وسائل التنفيذ الموافقة»[٤٣].

ويقرر في مناسبة أخرى: «يصح أن تسمى هذه النظرية، نظرية الديمقراطية التعبيرية. . . خلافاً للديمقراطية التمثيلية الشائعة في العالم. . . وإن أعضاء الحزب هم، بحسب قسمهم، متعهدون بتأييد سلطة الزعيم المعبرة عن الإرادة العامة للقوميين. . . إنه النظام القومي الاجتماعي. . . الذي لا بد منه لصون هذه النهضة من تدخل العوامل الرجعية التي قد تكون خطراً عظيماً يهدد كل حركة تجديدية بالفساد في ظل النظام البرلماني التقليدي الذي لا سلطة له في التكييف. . . إن النظام الانتخابي الحاضر لا يمكن أن يكون الواسطة الصالحة لتحقيق المبادئ الجديدة

---

(٤٢) حيدر حاج إسماعيل، مراسلات بين الكاتب والدكتور حيدر حاج إسماعيل حول مفهوم القيادة عند أنطون سعادة والتغيرات القيادية التي حدثت بعد وفاته في أيار/مايو ـ تشرين الأول/أكتوبر، ٢٠٠٣، وسيف، **أنطون سعادة: زعيم للمستقبل**، ص ٢٢٢ ـ ٢٢٣.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٢٢٤.

ولتحقيق التغيير. . . فالاستمرار والتراكم هو الذي له اليد العليا على الخلق والفاعلية في النظام الانتخابي الحاضر»[٤٤]. وهنا يتلاقى سعادة مع مفهومه النظري عن القيادة وممارسته لها، فيقول: «وجدنا هذه السلطة غير المحدودة للزعيم الضمان الوحيد لسلامة هذا الحزب الذي يمثل نهضة الأمة السورية. ولولا هذه السلطة لكان الأرجح أن يتفكك الحزب، وإن بقيت العقيدة، من جراء المناورات التي قام بها أفراد جلبوا معهم إلى داخل الحزب أمراض النفسية الانحطاطية، وحاولوا أن يحوّلوا الحزب إلى ميدان تتبارى فيه منافعهم الخصوصية وأهواؤهم. . . إن الذين لا يريدون هذه السلطة غير المحدودة للزعيم هم، في الغالب، الذين لا يريدون أن يتقيدوا بمسؤولية نظامية مربوطة إلى سلطة. . . إنهم لا يريدون محاسبة ولا يريدون أوامر ولا يرغبون في طاعة، ولا يريدون أن يقفوا تجاه مرجع أعلى يحاسبهم: ولذلك يفضلون أن تبقى المسائل راجعة إلى العموم، وهم على ما هم عليه من الجهل والفساد، فتضيع المسؤوليات ويعطل الواجب ويشل النظام، وتقوم المصالح الفردية. . . مقام صالح الأمة»[٤٥].

وبسبب هذه المفاهيم وُصف الحزب السوري القومي الاجتماعي من قبل خصومه بأنه حزب فاشي دكتاتوري توتاليتاري، واعتبر لدى البعض شكلاً من أشكال الميليشيا المسلحة، وهذا يتمثل في أمور عدة منها: دور المجتمع إزاء الفرد وعدم اعتبار الحرية ذات معنى للأفراد بل هي جزء من حياة المجتمع (المتحد)، ونقد الحقوق الفردية للأفراد وعدم الاعتراف بالفئات الطبقية أو المهنية بالتنظيم بسبب اعتبار المجتمع وحدة واحدة، وإيمان الحزب بضرورة التسلح والتدريب العسكري وممارسة ذلك بالفعل. فسعادة لم يعتبر أن الديمقراطية عقيدة، ولذلك فهي فاشلة، بينما قبل بالماركسية والفاشية عقيدتين قابلتين للحياة، ولو أنه رفض الماركسية.

وعلى الرغم من ذلك، يرى البعض في عقيدة الحزب السوري القومي الاجتماعي راديكالية وطوباوية في آن واحد. فهي راديكالية لأنها تريد تغيير المجتمع بشكل جذري وتحارب القيم التقليدية ولا تعترف بجميع الأنظمة القائمة. وهي طوباوية لأنها تعد بحياة فضلى إذا تم اتباع المجتمع لها. يقول جوزيف شويري في تعليقه على كتاب لبيب زويا: «أما من جهة موقف القومية الاجتماعية من الديمقراطية فليس هناك أي افتراق عن الموقف الذي اتخذه موسوليني أو هتلر. فهذان الأخيران هاجما الديمقراطية البرجوازية هجوماً عنيفاً ومركّزاً، واعتبراها مسؤولة عن التسبب

---

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٢٢٥.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٢٢٧ ـ ٢٢٨.

في الصراع الطبقي والبطالة والأزمات الاقتصادية. ويبدو سعادة محافظاً في موقفه من النظام الرأسمالي بالنسبة إلى موسوليني، أو هتلر الذي كان يكره البرجوازية وأخلاقها كرهاً شديداً. . . لا بد لنا من الإشارة إلى كون عَداء سعادة للديمقراطية ليس عداء نابعاً من موقع تقدمي يقدم بديلاً أفضل للنظام الليبرالي القائم، بل هو من موقع متخلف عن الديمقراطية البرجوازية، لأنه موقع الإرهاب الفاشي العسكري الذي يفرض سلطاته وأحكامه وقوانينه على المجتمع بأكمله، ويحوّله إلى آلة مسيّرة بإرادة الحزب والزعيم، وتنقلب دكتاتورية البرجوازية المقنّعة والمموهة الملطفة إلى دكتاتورية سافرة، عارية، تمارس التسلط والاستغلال والعنف الرجعي باسم (الأمة والزعيم ومصلحة المجتمع العليا)»[٤٦]. ونتيجة لذلك يسيطر على الحزب اتجاه من الوحدانية: فهنالك حزب واحد حقيقي وهنالك عقيدة واحدة حقيقية وهنالك زعيم واحد حقيقي[٤٧].

إن هذه الوحدانية ربما كانت ضرورية من وجهة نظر الزعيم في ضوء المشاكل التي كان يراها مؤسس الحزب عقبات رئيسية أمام تقدم الأمة. ومن تلك المشاكل وجود الاحتلال (في ذلك الوقت)، وانقسام الأمة إلى جماعات دينية مختلفة، وآثار التقاليد المعيقة. بالإضافة إلى كل ذلك، فقد رأى أن الشخصية الفردية كانت من أكبر العوائق: «المشكلة الأخرى هي مشكلة الشخصية الفردية التي تعتبر ضارة لشخصية وروح الأمة وتقدمها. ولقد رأينا من البداية أن الاتجاه الفردي والآراء الشخصية المهتمة بالذات هما من أخطر الأمراض، وعقبتان من أخطر العقبات التي يجب أن نتخطاها لكي نواجه العالم الخارجي كوحدة متماسكة وإرادة موحدة»[٤٨].

وكنتيجة لهذه الرؤية فقد قرر سعادة للحزب طابعه الخاص: «لقد تبنيت الطبيعة السرية للحزب [في البداية] لكي أحميه من هجمات الجماعات التي تخشى نموه والسلطات التي قد لا ترغب في وجوده. وقد جعلت نظامه فردياً بشكل رئيسي، ومركزياً وهرمياً متسلسلاً حتى نتجنب الفوضى الداخلية، ونمو المنافسات، والمنازعات الصغيرة، والانقسامات، والأمراض السياسية والاجتماعية الأخرى، وبنفس الوقت لكي نحقق نمو فضائل الانضباط والواجب»[٤٩]. ويقول سعادة في مجال رفضه للتفلت والنزعة الفردية الأنانية التي يسعى صاحبها إلى استغلال

---

(٤٦) زويا، **الحزب القومي الاجتماعي: (تحليل وتقييم)**، ص ١٧٦.

(٤٧) Zuwiyya Yamak, *The Syrian Social Nationalist Party; an Ideological Analysis*, p. 112.

(٤٨) سعادة، **المحاضرات العشر**، ص ٢٣.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٤٠ ـ ٤١.

المؤسسات العامة: «إني أُفضل أن تزول الجريدة وأن يزول الحزب كلهِ على أن يقوم أحدهما أو كلاهما على أساس الفوضى أو الامتيازات الشخصية غير المستحقّة»[٥٠].

هذا ما كان يهدف إليه أنطون سعادة، ولكن هل كان يفطن إلى أن النموذج التنظيمي القيادي الذي صممه للحزب والمبني على شخصه وشخصيته قد لا يلائم خلفاءه من بعده من حيث عدم تمكّنهم من القيام بدوره لافتقارهم إلى صفاته الكاريزمية؟ من هذه الزاوية نجد أن النموذج لم يلائمهم لأنهم حاولوا تقليد سعادة في ملء مكانته وفشلوا. من زاوية أخرى نجد أن هذا النموذج قد تواءم مع خلفاء سعادة من حيث إنه أعطاهم فرصاً كبيرة للاستئثار بالسلطة واتخاذ القرارات التي أوشكت أن تدمر الحزب. كما أن مفهومه للديمقراطية التعبيرية (بدل التمثيلية) أعطى مجالاً للأمناء (الذين وصل عددهم إلى ستة في أحد الأوقات) للاستئثار بالسلطة داخل الحزب وتعطيل الديمقراطية الداخلية في الحزب، والتي تستدعي أن يأتي الأمناء عن طريق الانتخاب من قبل الأعضاء. وكما يحدث في جميع الحركات العقائدية، يختلف الأتباع وينقسمون إلى فرق متصارعة، ولكنهم جميعاً يدينون بالولاء للمؤسس الزعيم أو مشرّع الفكرة الأصلية.

فقد بقيت الفرق المختلفة تعتمد على أفكار سعادة ومواقفه في تبرير مواقفها. ومن هذا المنطلق وجدت فكرة الديمقراطية التعبيرية تفسيراتها التي تساويها بالديمقراطية التمثيلية، ومن ثمّ، تجعل الممارسات التي تلغي التمثيل إلغاء كلياً ممارسات تعارض فكر سعادة. وفي هذا يقول حيدر حاج إسماعيل في كتاب في سبيل النشر: «في زمان سعادة كان هناك علاقة بين الشعب (أعضاء الحزب) وبينه. وهذه العلاقة عرفت في مقدمة الدستور باسم علاقة التعاقد التي على أساسها قبل المقبلون على الدعوة القومية الاجتماعية أن يكون سعادة زعيماً للحزب مدى حياته. والزعيم، في نص المادة الرابعة من الدستور، هو مصدر السلطتين التشريعية والتنفيذية والقائد الأعلى لقوات الحزب.

وقد شرح سعادة في كتاباته بأن ذلك التدبير اقتضته المرحلة الانتقالية لصيانة الحزب والنهضة القومية من العوامل الرجعية المتمثلة في الغيلان الطائفية والكواسر العنصرية ووحوش الأنانية، وما كان أكثرها حوله وحول الحزب»[٥١]. ويتابع حيدر

(٥٠) سعادة، **نشوء الأمم**، ص ٧، من رسالته إلى الرفيق وديع عبد المسيح المؤرخة في ٨/ ١/ ١٩٤٠، كما وردت في مراسلات حيدر حاج إسماعيل ٢٠٠٣.

(٥١) حيدر حاج إسماعيل، مراسلات بين الكاتب والدكتور حيدر حاج إسماعيل حول مفهوم القيادة عند أنطون سعادة والتغيرات القيادية التي حدثت بعد وفاته في أيار/ مايو ـ تشرين الأول/ أكتوبر، ٢٠٠٣.

حاج إسماعيل فيقول: «إن للديمقراطية تعريفاً واحداً. . . تعرف الديمقراطية بأنها حكم الشعب نفسه، وعبارة حكم الشعب نفسه تشرح كما يلي: الشعب يكون حاكماً نفسه إذا كانت قضية إصدار القوانين التي تنظم حياته في متناول يده مباشرة أو بطريقة مداورة (غير مباشرة). ونفي ذلك صحيح، أي إن الشعب لا يكون حاكماً نفسه إذا كان مصدر التشريعات التي تسير عليها شؤون حياته في يد غيره، سواءٌ أكان الغير قوة أجنبية أو قوة غيبية».

وخلاصة القول «إن الديمقراطية التعبيرية التي قال بها سعادة هي الديمقراطية التمثيلية ذاتها، لكن بشكلها وبأساسها أيضاً، بشكلها الانتخابي والشعبي وأساسها الذي هو التعبير عن إرادة الشعب. . . أخيراً نقول، إنه بالنسبة إلى مجرد التصويت، تكون الديمقراطيات ديمقراطية واحدة وتكون تمثيلية. وإذا كان التصويت لهدف انتخاب ممثلين عن الشعب ونواباً له معبِّرين عن مصالحه العليا، فإن الديمقراطية الحاصلة هي ديمقراطية تمثيلية (لوجود ممثلين عن الشعب) تعبيرية (لأن هؤلاء الممثلين النواب خَدَمة للشعب). بكلمة أخرى، الديمقراطية إما تمثيلية لا تعبيرية أي تمثيلية تمثيلية أو تمثيلية تعبيرية. وهذا هو، في رأينا، مقصود سعادة». وبناء على هذا التحليل يصل حيدر حاج إسماعيل إلى القول: «بعد استشهاد سعادة انقطعت العلاقة بين الأعضاء والسلطة التشريعية واستبدلت بعلاقة بين الأمناء (بعض الأعضاء الحاملين رتبة الأمانة)، وبين السلطة. هكذا: الأعضاء. . . فراغ. . . الأمناءِ. . . المجلس الأعلى = السلطة التشريعية. معنى ذلك أن الديمقراطية التي هي العلاقة بين الشعب والسلطة التشريعية كانت عدماً في الحزب السوري القومي الاجتماعي منذ الثامن من تموز/ يوليو عام ١٩٤٩، يوم استشهاد سعادة، حتى يومنا هذا»[٥٢].

بعد هذا التحليل للبيئة التنظيمية والعقائدية للحزب ننتقل الآن إلى تحليل سلوك القيادة لنستنتج منها مدى انطباق مفهوم «النمط النبوي-الخليفي» عليها.

رابعاً: أزمات القيادة

بدأت الأزمات القيادية أثناء حياة الزعيم سعادة، وكما يرى البعض، بسبب قراراته الخاطئة. فالضربة التي تعرَّض لها الحزب عام ١٩٤٩ جرّاء محاولة الحزب السيطرة على الحكم في لبنان، هي مثالٌ واضح على قرارات القيادة المصيرية التي أثارت الكثير من الجدل داخل الحزب وخارجه. فمن وجهة نظر الذين يدافعون عن

(٥٢) حيدر حاج إسماعيل، مراسلات بين الكاتب والدكتور حيدر حاج إسماعيل حول مفهوم القيادة عند أنطون سعادة والتغيرات القيادية التي حدثت بعد وفاته في أيار/ مايو ـ تشرين الأول/ أكتوبر، ٢٠٠٣.

قرار سعادة في محاولة إحداث انقلاب في لبنان، كان الأمر محتوماً. «فقد كانت المحاولة رداً على مؤامرة على الحزب وعلى سعادة من قبل السلطة اللبنانية قبل عودته إلى الوطن، بمحاولة عرقلتها وعبر مذكرة التوقيف بحقه بعد وصوله، وعبر إطلاق النار على سيارته من قبل عناصر من حزب الكتائب الموالي للسلطة، وعبر تطويق منزله برجال الأمن المكلفين باعتقاله إذا لم تنجح عملية اغتياله، مما اضطره للذهاب إلى دمشق. وهنا تعهَّد حسني الزعيم، مقسماً بشرفه العسكري، بمساعدة سعادة. فتحركت دوائر الماسونية وحرَّكت [أتباعها]. . . فخانه حسني الزعيم وسلمه لرياض الصلح وكان الإعدام السريع»[٥٣].

ومن وجهة نظر تقييمية أُخرى نشير إلى ما قاله هشام شرابي في هذا المجال، وهو من الذين شهدوا الحدث من الداخل وكانوا مع سعادة نفسه، وكان من أعضاء الحزب البارزين في ذلك الوقت، وقد عهد سعادة إليه بمهمة عميد الثقافة ورئيس تحرير جريدة الحزب: **الجيل الجديد**. وقبل أن نعرض رأي شرابي في محاولة الانقلاب، نعرض رأيه في سعادة ونظرته إليه. يقول هشام شرابي: «طغت شخصية سعادة عليَّ كلياً، فلم يكن باستطاعتي إثارة التساؤلات التي بدأ البعض مثل فايز صايغ وغسان تويني وكريم عزقول، يثيرونها حول موضوعات مبدئية وعقائدية وتنظيمية. فأخذت موقفاً مؤيداً له مئة بالمئة، رافضاً كل نقد أو معارضة. ولم أُثِر معه (كما ربما كان عليَّ أن أفعل) موضوع التغيير الذي أحدثه في صلب العقيدة بعد عودته من الأرجنتين، بطرحه تحديداً جديداً لمفهوم الوطن السوري، فأصبح [الهلال السوري الخصيبِ]، بعد أن كان يقتصر على سورية التاريخية (أي لبنان وسوريا وفلسطين وشرق الأردن)، مضيفاً بذلك العراق والكويت وقبرص إلى مفهوم الوطن السوري، وذلك من دون مراجعة أعضاء الحزب أو أخذ موافقة المجلس الأعلى. . . ولم أبدِ أية معارضة لأسلوب التفكير الذي كان يمارسه، بل خضعت له كما يخضع التلميذ لمعلمه أو الابن لسلطة أبيه. . . آمنت بسعادة، بأفكاري كلها ومشاعري كلها. كان بالنسبة إليّ القائد والبطل (الأب المثالي)، أحببته واحترمته كما لم أحترم أو أحب أي إنسانٍ آخر. وسيبقى سعادة بالنسبة لي هكذا لا يتبدل حتى لو أصبحت في السبعين»[٥٤].

ولّما بدأ احتكاك الحزب والحكومة اللبنانية بعد عودة سعادة (عاد إلى لبنان في

(٥٣) حيدر حاج إسماعيل، مراسلات بين الكاتب والدكتور حيدر حاج إسماعيل حول مفهوم القيادة عند أنطون سعادة والتغيرات القيادية التي حدثت بعد وفاته في أيار/ مايو ـ تشرين الأول/ أكتوبر، ٢٠٠٣.

(٥٤) هشام شرابي، **الجمر والرماد: ذكريات مثقف عربي**، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٨)، ص ٨٢ ـ ٨٣.

٢/ ٣/ ١٩٤٧)، كان سعادة كل شيء في الحزب وتصرف بتحدّ سافر للحكومة واستهان بالمواجهة. وفي هذا يقول هشام شرابي: «كان يتحدث عن الحزب كأنه دولة قائمة، على وشك أن يتسلم الحكم. كان يسلك في تصرفه الشخصي وفي مواقفه العامة سلوك رجل الدولة. كان الحزب بنظره القوة السياسية الوحيدة التي وقفت بوجه الاستعمار وحققت الاستقلال، والتي ستحرر فلسطين. أظن أن سعادة لم يسبر تماماً عمق الشعور الطائفي والعشائري والإقطاعي في البلاد. ومن هنا كانت حيرته في تفسير تردد جماهير الشعب من الالتفاف حول الحزب. فبالرغم من العطف الذي كان يلاقيه الحزب في بعض الأوساط، فإن عدد أعضائه لم يصل إلى عشرات ومئات الألوف [بحسب تصور سعادة]»(٥٥).

ومع هذا التصور غير الواقعي من قبل سعادة، فقد هاجم الطبقة الحاكمة التي لا تتألم للشعب وتفتك بموارد حياته ووصفها بأنها «يهودنا الداخليون»، وقال أن لا مهرب للنهضة من الدخول مع هذه الطبقات الحاكمة في صراع حياة أو موت(٥٦).

ولما أزفت الآزفة، وقرر الحزب القيام بثورة مسلحة، وكان الزعيم هو الذي قرر خوض المعركة، كانت الخطة في منتهى السذاجة(٥٧).

يقول هشام شرابي عن الأيام الأخيرة في حياة سعادة:

«كانت تلك الجلسة الأخيرة التي أستمع فيه للزعيم. كان قد وصل إلى قناعة تامة بأن الحزب سائر إلى الخراب إن لم يقم بالثورة: الأفضل أن يقضى علينا ونحن نحارب على أن نحافظ على وجود لا حياة ولا كرامة فيه... هم أو نحن... التعايش بيننا لم يكن ممكناً... وجودنا ينفي وجودهم، ووجودهم ينفي وجودنا»، ثم يتابع هشام شرابي قوله: «كان [سعادة] يعتمد على حسني الزعيم، الذي وعد بتقديم الدعم المادي للثورة... وعلى الدنادشة في البقاع الذين أعلنوا عن استعدادهم للاشتراك بالثورة، وعلى الأردن الذي وعد بتقديم السلاح والذخيرة. ولم يفِ أحد منهم بوعده... هل كان يدرك أن الثورة مغامرة يائسة، وأن إمكانية نجاحها كانت محدودة للغاية؟ أظنه كان يدرك كل ذلك، ومع ذلك لم يظهر أي قلق... كان يتحدث بثقة عظيمة ويضحك ملء قلبه، كأن لا همّ عنده في الدنيا»(٥٨). وفي ما يلي تفاصيل «الثورة» اليائسة:

---

(٥٥) المصدر نفسه، ص ١٩٦ ـ ١٩٧.
(٥٦) المصدر نفسه، ص ٢٠١.
(٥٧) المصدر نفسه، ص ٢٢٥ ـ ٢٢٦.
(٥٨) المصدر نفسه، ص ٢٢٦ ـ ٢٢٧.

«كانت ساعة الصفر منتصف ليلة السبت ٢ تموز/ يوليو [١٩٤٩]. في الموعد المحدد هاجمت جماعة من القوميين الاجتماعيين مخفر الغبيري في ضواحي بيروت، وجماعة أخرى مخفر المتين في الجبل. في الحالتين جرح بعض أفراد الدرك واستولى القوميون الاجتماعيون على كمية ضئيلة من السلاح. وفي الشوف والهرمل لم يحدث شيء. أما قوة عسّاف كرم فدخلت الأراضي اللبنانية في باصين في موعدها المحدد ورافقها سعادة [الذي كان في دمشق] حتى الحدود السورية ـ اللبنانية. . . كما تبين فيما بعد، كانت السلطات اللبنانية على علم بمخطط الحزب بكافة حذافيره. . .»(٥٩).

وقد قتل أو اعتقل جميع المهاجمين وفشلت الثورة فشلاً ذريعاً. أما أنطون سعادة، فقد اعتقل في دمشق وسلّم إلى السلطات اللبنانية التي حاكمته وأعدمته خلال ٣٦ ساعة، كما أسلفنا. وكانت النتيجة النهائية أن الحزب اضطهد وأصبحت معظم قياداته في السجن، وغاب عن العمل العلني فترة لا تقل عن عقدين من الزمن.

وفي هذا لم يختلف سعادة عن معظم القادة الفرديين الذين عهدناهم في الوطن العربي، سواء على مستوى الدولة أو على مستوى التنظيمات السياسية الكبرى. فبسبب حماسه الزائد لأفكاره وأوهامه عن أتباعه، وفشله في تقدير قوة الخصم واستراتيجيته، اتخذ قراراً كانت نتيجته محسومة، وكان على الحزب والأتباع أن يدفعوا الثمن. وقد دفع سعادة نفسه الثمن قبل الجميع. فهذه الحادثة تظهر بوضوح أثر الفردية واللامؤسسية ودور الرجل العظيم، وخاصة في اتخاذ قرارات مصيرية مدمرة لم يستطع أحد منعها بسبب عدم المشاركة وعدم المناقشة والحوار، ولأن القرار في عقل الزعيم وقلبه.

وتأكيداً لهذه المعاني يقول هشام شرابي في ختام مذكراته وفي الفقرة التي تحدث فيها عن تلك الثورة اليائسة: «أحياناً أقول لنفسي إن الغلطة كانت غلطتنا وإننا نحن المسؤولون عما حصل. كان باستطاعتنا أن نتفادى الكوارث التي تعرضنا لها. . . لكني أعود وأقول، لم يكن هناك مهرب. . . لم يكن خطؤنا أننا قمنا بالثورة، بل في إننا لم نُعِدّ لها بما فيه الكفاية، لا بالنظرية ولا بالسلاح»(٦٠).

كانت حادثة إعدام أنطون سعادة بتاريخ ٨/ ٧/ ١٩٤٩ من قبل الحكومة اللبنانية نقطة التحول الرئيسية في حياة الحزب. ومنذ ذلك الوقت والحزب يعيش أزمة قيادة مستمرة لصعوبة التكيف إلى وضع ما بعد الرجل العظيم. وفي ما يلي تحليل للأحداث

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٢٢٦ ـ ٢٢٨.
(٦٠) المصدر نفسه، ص ٢٠٢.

والتغيرات القيادية التي مر بها الحزب منذ عام ١٩٤٧. ولا بد من أن نعزو الفضل في حصولنا على المعلومات والأفكار المتعلقة بالفقرات التالية إلى جهود الزميل سامي جورج خوري والإجابات المشكورة للدكتور حيدر حاج إسماعيل عن تساؤلاتنا التي لم نجد في المنشور من الكتب ما يشفي غليلها.

من المظاهر البارزة للأزمة القيادية في الحزب كثرة تغيرات القيادة بعد سعادة. فمنذ وفاته عام ١٩٤٧ وحتى هذا العام (٢٠٠٣) خضع الحزب لسبعة عشر تغييراً في القيادة بحسب الترتيب التالي[٦١]:

١ ـ الأمين جورج عبد المسيح (١٩٥٠-١٩٥٥) من لبنان.

٢ ـ الأمين مصطفى رشيد من الضفة الغربية وكان نائباً في البرلمان الأردني (توفي بعد ستة أشهر).

٣ ـ الأمين أسد الأشقر من لبنان (تسلم الرئاسة مرتين، إحداهما عام ١٩٥٨).

٤ ـ الأمين عبد الله محسن من لبنان (١٩٥٨-١٩٥٩).

٥ ـ الأمين عبد الله سعادة من لبنان (١٩٥٩-١٩٦٠)، وقد قاد انقلاب الحزب ضد النظام اللبناني في عهد الرئيس فؤاد شهاب.

٦ ـ عصام المحايري (رئيس مؤقت)، فخلال حقبة الستينيات كانت العناصر القيادية للحزب في السجون اللبنانية بسبب فشل الانقلاب، وقد أُخلي سبيل الأمين عصام المحايري (من دمشق) وكلفه الأمناء الذين فروا إلى الأردن القيام بمهام رئيس مؤقت للحزب. وكان عمله في دمشق سرياً، لكنه اكتشف فأعيد زجه في السجن وتعذيبه.

٧ ـ الأمين الدكتور عبد الله سعادة بعد خروجه من السجن.

٨ ـ الأمين يوسف الأشقر (من لبنان وابن أخي الأمين أسد الأشقر)، وقد اضطر للاستقالة بعد حوالى ستة أشهر بسبب الصراع على السلطة مع الأمين عبد الله سعادة وفئة متعاطفة معه.

٩ ـ قيادة ثلاثية (الأمين حسن عز الدين، الأمين الياس جرجي قنيزح، والأمين حافظ قبيسي) لتسوية الصراع على السلطة.

---

(٦١) حيدر حاج إسماعيل، مراسلات بين الكاتب والدكتور حيدر حاج إسماعيل حول مفهوم القيادة عند أنطون سعادة والتغيرات القيادية التي حدثت بعد وفاته في أيار/ مايو ـ تشرين الأول/ أكتوبر، ٢٠٠٣.

١٠ ـ الأمين مسعد حجل من لبنان (عام ١٩٧٢)، وقد كلف من قبل المجلس الأعلى (السلطة التشريعية) بالقيام بأعمال رئيس الحزب تسوية للصراع على السلطة.

١١ ـ الأمين عبد الله سعادة.

١٢ ـ الأمين إنعام رعد من لبنان.

١٣ ـ الأمين عصام محايري، وفي عهده بلغ الصراع على السلطة ذروته، مما اضطر رئيس الحزب إلى إعلان حالة الطوارئ الحكمية (عام ١٩٨٦) التي قضت بوقف المجلس الأعلى (المجلس التشريعي الذي ينتخب رئيس الحزب وفقاً للدستور) عن أعماله. وأعلن الأمين عصام المحايري قائداً للطوارئ، ووقع انشقاق، وقد انتخب المجلس الأعلى الأمين جبران جريج رئيساً لجماعته.

١٤ ـ قيادتان للحزب بسبب الانقسام (الأمين مسعد حجل رئيساً لحزب الطوارئ والأمين داود باز رئيساً لحزب المجلس الأعلى).

١٥ ـ قيادتان أُخريان للحزب (الأمين يوسف الأشقر لحزب الطوارئ والأمين إنعام رعد لحزب المجلس الأعلى).

١٦ ـ الأمين علي قانصوه بعد وحدة الحزب وزوال الانشقاق (عام ١٩٩٨)؛

١٧ ـ الأمين جبران عريجي (١٩٩٨).

ومن الجدير بالذكر أن فترة الستينيات شهدت تعطيلاً لمؤسسة القيادة لأن العناصر القيادية للحزب كانت في السجون اللبنانية بسبب فشل الانقلاب. وهذا يعطي صورة أوضح عن قصر الفترة الزمنية التي مارست فيها أية قيادة السلطة بسبب الأزمات المستمرة وعدم استقرار القيادة. ولم تقتصر مظاهر الأزمة القيادية على كثرة تغيرات القيادة، بل كانت هناك أزمات قيادية مستمرة، يلخصها حيدر حاج إسماعيل على النحو التالي[٦٢]:

١ ـ الصراع على قيادة الحزب ما بين المجلس الأعلى والرئيس جورج عبد المسيح (عام ١٩٥٤) أدى إلى انتخاب عصام المحايري رئيساً، وانتهى بسبب ضغوط من أمناء من لبنان متعاطفين مع عبد المسيح، ما أدى إلى استقالة المحايري وإعادة انتخاب عبد المسيح.

---

(٦٢) حيدر حاج إسماعيل، مراسلات بين الكاتب والدكتور حيدر حاج إسماعيل حول مفهوم القيادة عند أنطون سعادة والتغيرات القيادية التي حدثت بعد وفاته في أيار/ مايو ـ تشرين الأول/ أكتوبر، ٢٠٠٣.

٢ ـ بعد اغتيال عدنان المالكي (عام ١٩٥٥) في سوريا، جرت محاكمة في المجلس الأعلى للحزب (عام ١٩٥٦) في لبنان لرئيس الحزب عبد المسيح أدت إلى طرده بتهمة اشتراكه مع عبد الحميد السراج (المخابرات السورية)، والمخابرات المصرية في حادث الاغتيال. وقد حصل شرخ واسع في الحزب وما زال. فهناك جماعة الانتفاضة، أتباع الأمين المطرود عبد المسيح، وجماعة الحزب. ويرأس جماعة الانتفاضة (الموالين لعبد المسيح) أنطوان أبي حيدر. وكان من أهم نتائج اغتيال المالكي ضرب الحزب واعتقال جميع عناصره في الجمهورية العربية السورية، ومنعهم من النشاط حتى اليوم. وهذا دليل على أن مشكلات الحزب ناتجة عن تصرفات وقرارات القيادات الفردية.

٣ ـ حصل انشقاق في السبعينيات بسبب انتخاب الأمين عبد الله سعادة رئيساً، والاعتراض على ذلك الانتخاب بسبب قيام الرئيس عبد الله سعادة بمحاولة الانقلاب في لبنان. وقد عرفت جماعة المعترضين الدستوريين باسم «الخوارج»، وكان على رأسهم الأمين الياس جرجي قنيزح ويدعمهم الأمين عصام محايري. ومن الجدير بالذكر أن محاولة الانقلاب الفاشلة في لبنان قد أدت إلى ضرب الحزب ومحاولة تصفيته في لبنان، حيث أوقف نشاطه من أول الستينيات إلى حوالى نهايتها. وهذا دليل آخر على النتائج السلبية لقرارت القيادات الفردية على الحزب .

٤ ـ حصل نزاع حادّ ما بين رئيس الحزب الأمين عصام المحايري والمجلس الأعلى أدى إلى انشقاق الحزب إلى حزبين: حزب الطوارئ الحكمية برئاسة الأمين المحايري، وحزب المجلس الأعلى برئاسة الأمين جبران جريج. وقد استمر هذا الانشقاق لسنوات عدة حتى أعيد توحيده في أواخر التسعينيات من القرن الماضي وانتخب علي قانصوه رئيساً للحزب الموحد.

٥ ـ تعطيل المؤسسية في الحزب كما حددها سعادة. يقول حيدر حاج إسماعيل: «بعد وفاة سعادة شهيداً كان من الواجب، ووفقاً لدستور الحزب (مقدمة الدستور) أن يكون الذين تعاقدوا مع سعادة، أي أعضاء الحزب الذين يصفهم سعادة بأنهم «الأمة السورية المصغرة» الموجودة في الحزب، هم مصدر السلطات. الذي حصل كان خلاف ذلك تماماً، وهو أن الأمناء أصبحوا هم مصدر السلطات! وفي ذلك خروج على دستور الحزب لأن «الأمانة رتبة كما ورد في المرسوم رقم ٧ الذي وضعه سعادة والموجود في كتاب الدستور، وليست نظاماً». ولإيضاح هذه النقطة يضيف حيدر حاج إسماعيل: «للحزب قوتان فاعلتان هما: القوة العقائدية ويمثلها مجموع أعضاء الحزب، والقوة القيادية المدعومة من الأمناء، أو نقول مجازياً، «طبقة الأمناء». والحق نقول، هناك ما يشبه القطيعة ما بين القيادة وقواعد الحزب. والسبب

اثنان: **أولاً**، لأنها غير منتخبة من الأعضاء، كما يقضي الاتجاه الديمقراطي للحزب؛ **ثانياً**، لأن القيادة خاضعة لنفوذ إحدى الدول العربية فلا تمارس سياسة منسجمة مع العقيدة، مما يثير قلق وغضب الأعضاء بوجه عام.

بعد بيان هذه الصراعات والانقسامات وآثارها السلبية على الحزب ومسيرته، يقدم حيدر حاج إسماعيل تقييماً لنجاحات الحزب وإخفاقاته، فيقول، مقتبساً قول أنطون سعادة: «لجهة النهوض القومي يمكن القول إن الحزب حقق ما يشبه المعجزة في إخراجه أفراد الأمة من حالات الشك والفوضى والتخبط والتضارب في الفكر والشعور، إلى حالات الثقة والنظام والسير في اتجاه واحد والعمل لقضية قومية واحدة... [ولكن، في رأي حيدر حاج إسماعيل] بالنسبة إلى السياسة، فقد أخفق في ميدانه أيما إخفاق... ومن أسباب إخفاقات الحزب في الميدان السياسي يمكن ذكر ما يلي: (أ) الصراع على السلطة كما أسلفنا؛ (ب) الانشقاق في جسم الحزب؛ (ج) ضرب الحزب واعتقال جميع عناصره، ومنعهم من النشاط إلى يومنا هذا في الجمهورية العربية السورية بسبب حادثة اغتيال المالكي؛ (د) ضرب الحزب ومحاولة تصفيته في لبنان بسبب المحاولة الانقلابية التي قادها رئيسه الأمين الدكتور عبد الله سعادة. وباستقراء بسيط يمكن القول إن الدور الأكبر في عدم النجاح السياسي للحزب يعود إلى فشل القيادات ونزاعاتها وأخطائها القاتلة... وتجدر الإشارة إلى أنه كان للظروف السياسية دور مهم في وقوع الانشقاقات. مثال على ذلك الصراع الفلسطيني ـ السوري خاصة، والصراع العربي ـ العربي عموماً. فالأمينان عبد الله سعادة وإنعام رعد كانا ميالين للطرف الفلسطيني، بينما كان الأمين عصام المحايري وآخرون مع الطرف السوري». ونحن نضيف إلى هذه القائمة قرار الزعيم المؤسس أنطون سعادة بالانقلاب في لبنان، ذلك القرار الذي أدى إلى إعدام سعادة واضطهاد الحزب لفترة غير قصيرة.

على الرغم من الضغوط الخارجية التي تعرّض لها الحزب، فهو لم يغب عن مسرح الأحداث. فقد شارك في الحرب الأهلية في لبنان عام (عام ١٩٥٨) وقام بمحاولة انقلاب في لبنان بمساعدة بعض ضباط الجيش بتاريخ ٣١/١٢/١٩٦١. وقد فشلت تلك المحاولة وأدّت إلى حظر نشاطات الحزب وسجنت قياداته وعدد كبير من أعضائه. وفي عام ١٩٦٩ سمحت الحكومة للحزب بممارسة نشاطه وأطلق سراح عدد كبير من قياداته وأفراده. ولقد شهدت الفترة الواقعة في عامَي ١٩٧٠ و١٩٧١ إحياءً لنشاط الحزب وبحثاً عن الذات. وقد تضمن ذلك محاولة تقييم القيادة السابقة وممارساتها. وقد أدى ذلك إلى محاكمة قادة الحزب المسؤولين عن محاولة الانقلاب الفاشلة عام ١٩٦١، وكانت محاكمتهم بواسطة المحكمة العليا في الحزب التي أدانت

معظم القادة وأصدرت بحقهم أحكاماً تراوحت بين الفصل المؤقت من الحزب لفترة محددة (تعليق العضوية) إلى طرد من الحزب. وسوف نشير في آخر هذا الفصل إلى تقرير المحكمة العليا ومضامينه بالنسبة إلى مفهوم القيادة لدى الحزب.

استمرت أزمة القيادة في الحزب السوري القومي بجورج عبد المسيح؛ أول خليفة لأنطون سعادة، الذي انتخب رئيساً للحزب بعد وفاة سعادة مباشرة. وبعد ثماني سنوات قدِّم للمحاكمة أمام محكمة الحزب بتهمة تدبير مؤامرة اغتيال عدنان المالكي، والخروج على الدستور وتقسيم الحزب. وكان عدنان المالكي أحد الضباط السوريين وأحد أعضاء حزب البعث العربي الاشتراكي. وقد اغتاله رقيب سوري في الشرطة العسكرية اسمه يونس عبد الرحيم ينتمي إلى الحزب السوري القومي في ٢٢/ ٤/ ١٩٥٤. وقد أدى الاغتيال إلى تصفية الحزب السوري القومي في سوريا وإلى انقسام داخل الحزب[٦٣].

وقد أدانت المحكمة جورج عبد المسيح مما أدى إلى طرده من الحزب. ومن الجدير بالذكر أن من التبريرات التي اعتمد عليها الحزب في إدانة عبد المسيح: «أنه حاول عام ١٩٥٠أن يجبر المجلس الأعلى أن يصدر قانوناً يعطي رئيس الحزب سلطات وصلاحيات مشابهة لما كان يتمتع به سعادة نفسه»[٦٤]. وهذا مثال واضح على أثر الرجل العظيم وصعوبة التكيف لوضع ما بعد الرجل العظيم. يقول هشام شرابي في جورج عبد المسيح: «في تلك الأيام كان هناك شبح يرافق الزعيم أينما حلّ أحياناً تراه وأحياناً لا تراه، هو جورج عبد المسيح. كنت أراه في بيت الزعيم كلما جئت إليه. وفي مكتب الجريدة كلما ذهبت إليها. كان ينام في قاعة الجلوس في بيت الزعيم، بعد أن ينصرف آخر ضيف... كان القومي المثالي بنظر الجميع. بعد مقتل الزعيم وانتقال مقر الحزب إلى دمشق، استلم جورج عبد المسيح مقاليد الأمور وأصبح خلف الزعيم ورئيساً للحزب.

في عهده تفتت الحزب وقضي عليه. نزلت الضربة القاضية سنة ١٩٥٥ عندما اغتيل عدنان المالكي برصاصة قومي اجتماعي من (رجال) جورج عبد المسيح المخلصين... كان يريد أن يحتل مكان سعادة ويكون مثله قيادةً وفكراً... وليس

---

(٦٣) حيدر حاج إسماعيل، مراسلات بين الكاتب والدكتور حيدر حاج إسماعيل حول مفهوم القيادة عند أنطون سعادة والتغيرات القيادية التي حدثت بعد وفاته في أيار/ مايو ـ تشرين الأول/ أكتوبر، ٢٠٠٣، و Zuwiyya Yamak, *The Syrian Social Nationalist Party; an Ideological Analysis*, pp. 70-71.

(٦٤) الحزب السوري القومي الاجتماعي، **قضية الخارجين على النظام السوري القومي الاجتماعي** (بيروت: الحزب، الدائرة الثقافية، ١٩٥٧)، ص ٢ ـ ٣.

لديّ أي شك الآن أن جورج عبد المسيح أصيب بنوع من الهوس بعد تبوئه مركز الرئاسة. كان يريد أن يبرهن لنفسه وللحزب أنه سعادة آخر. ومن هنا انفجر ذلك السيل الذي لا ينقطع من الكتابة. أفكار ناقصة، غامضة، غريبة، أربكت القراء وأدت إلى بلبلة فكرية واسعة في صفوف الحزب. لكن نتائج سياسته الحزبية كانت أتعس وأشد وقعاً على الحزب. داخلياً كان هو المسؤول عن الفرقة والعداء في مجالس الحزب التشريعية والتنفيذية وخصوصاً في المجلس الأعلى . . .»[٦٥].

ومن الملاحظات المهمة أن تغير القيادة بعد جورج عبد المسيح بخاصة كان كثيراً. ففي الفترة الواقعة بين تشرين الأول/ أكتوبر عام ١٩٥٥ وتشرين الثاني/ نوفمبر عام ١٩٦١، تقلّب على رئاسة الحزب خمسة رؤساء. ولقد كانت الفترة الواقعة بين عام ١٩٦١ وعام ١٩٦٩ فترة تجمّد نسبي للحزب بسبب تحريم الحكومة اللبنانية واضطهادها له. ولكن منذ أن سمح للحزب بالظهور منذ عام ١٩٦٩ حتى عام ١٩٧٢ عاد الحزب إلى الأزمة القيادية، فتغيرت قيادته ثلاث مرات خلال تلك الفترة. وقد رافق هذه التغيرات، سواء في الفترة الأولى أو الثانية، محاكمات داخلية وعقوبات فصل وعزل.

وبغضّ النظر عن الأسباب التي أبداها كل فريق في محاكمة الفريق الآخر، فإن هذه التغيرات الكثيرة في القيادة تعكس بعض الصفات الأساسية للنمط الزعامي، خاصة عدم القدرة على التكيف إلى عهد ما بعد الرجل العظيم وصعوبة تقبّل الرجل العادي. ولقد كانت هذه القضية بارزة في حالة الحزب السوري القومي الاجتماعي بشكل خاص، لأن دور الزعيم اتخذ شكلاً عقائدياً ودستورياً، بالإضافة إلى التوجه الأساسي الذي اكتسبه الأعضاء من الثقافة العامة التي يعيشون فيها. وإن هذه التغيرات الكثيرة تشير بوضوح إلى أن الرجل العادي كقائد كان دوماً يقارَن بنموذج الرجل العظيم (سعادة).

فبعد وفاة المؤسس بقيت أفكار القيادة وتوقعاتها شخصية ـ عاطفية (كاريزمية)، وقد كان هنالك بحث دائم عن البطل أو الرجل العظيم في الحزب، وكان خلفاء سعادة يحاولون تقليد شخصية المؤسس وسلوكه. وكما أشرنا في السابق، إن تركيز عقيدة الحزب على أهمية الزعيم، وفي الوقت نفسه على خضوع الفرد العضو للجماعة، أدت إلى اتجاهات فردية وتسلطية لدى القيادة، مع سيطرة صورة سعادة كمثل تقاس به القيادات. وفي هذا يقول لبيب زويا: «على الرغم من أن اثنين أو حتى

(٦٥) شرابي، **الجمر والرماد: ذكريات مثقف عربي**، ص ٢٠٢ ـ ٢٠٤.

ثلاثة من الرؤساء الذين احتلوا مركز القيادة في الحزب بين تموز/ يوليو في سنة ١٩٤٩ وكانون الأول/ ديسمبر من سنة ١٩٦١، كانوا رجالاً ذوي نشاط وطموح وقدرة تنظيمية عظيمة، لم يستطع أحدٌ منهم أن يزيل أثر سعادة عن الحزب ويفرض عظمة القائد ـ ولا حتى جورج عبد المسيح الذي كان أحد رجالات سعادة المقرَّبين. ولما قرر أن يمارس بنفسه حقوق وصلاحيات القيادة التي مارسها سعادة، طرد من الحزب باسم سعادة»[٦٦].

ويمكن القول إن القادة الذين جاءوا بعد سعادة وجدوا أنفسهم في مأزق. فمن حيث توقعات الأعضاء كان أولئك القادة يسلكون بحيث يحاولون تقليد سلوك سعادة وفي الوقت نفسه، لم تكن لديهم صفات سعادة، أو على الأقل، لم ينظر لهم الأعضاء الآخرون على أنهم يماثلون سعادة في صفاتهم. ففي الوقت الذي فشلوا فيه في الظهور مثل سعادة، ظهروا للأعضاء كمجرد حكام فرديين يحاولون تخطّي قوانين الحزب ودستوره. وكل هذا يشير إلى الأثر العظيم الذي تركته نظرية القيادة/ الزعامة معززة بسلوك الزعيم المؤسس على سلوك القيادات والأعضاء من بعده وعدم قدرة الحزب على التكيف لوضع ما بعد الرجل العظيم.

وحتى الذين طردوا عبد المسيح بسبب تجاوزاته وسلوكه الفردي ارتكبوا الأخطاء نفسها في السلوك القيادي. وقد اتضح ذلك من نتائج المحاكمات التي أجراها الحزب بخصوص فشل محاولة انقلاب عام ١٩٦١. وقد أصدرت المحكمة (التي عقدت في الفترة بين كانون الثاني/ يناير ١٩٧٠ وأيلول/ سبتمبر عام ١٩٧١) تقريراً مفصلاً تضمّن تحليلاً لممارسات القيادة في الفترات السابقة. وسوف نعتمد على هذا التقرير في تحليل قيادة الحزب السوري القومي الاجتماعي في الفقرات التالية.

أظهرت المحاكمة مثلاً أن قرار القيام بالانقلاب اتُّخذ بعد اجتماعين فقط للمجلس الأعلى في الحزب، وأن المجلس الأعلى لم يعلم بتفاصيل المؤامرة، وهذا يعني أن القرار كان قرار رئيس الحزب. وقد أدانت المحكمة رئيس الحزب وقت محاولة الانقلاب، عبد الله سعادة، وجميع أعضاء المجلس الأعلى باستثناء واحد منهم. ولم تكن الإدانة بسبب محاولة الانقلاب، وإنما للطريقة التي نفذت بها، وهي طريقة تضمنت العديد من الأخطاء الواضحة. ومن أبرز تلك الأخطاء الواضحة التصرف الفردي لرئيس الحزب وبعض مساعديه، مع إهمال دور المجلس الأعلى.

كما أن الرئيس قد عطَّل مجلس العمد الذي كان يعتبر الجهة الرئيسية لتنسيق

(٦٦) **النهار**، ١٩/ ٩/ ١٩٧١.

التنفيذ. وباختصار، كما يقول تقرير المحكمة العليا في الحزب:

«إن عدوى العمل الفردي انتقلت من رئيس الحزب إلى مساعديه، فلجنة التنفيذ التي فُوِّضت إليها مسؤولية تنفيذ الانقلاب لم تجتمع كلجنة أبداً. بل إن مفوض لجنة التنفيذ كان يوكل مهمات فردية لأعضاء اللجنة لتنفيذها، مما أدى إلى أخطاء في التنفيذ بالإضافة إلى الأخطاء في التخطيط»[٦٧].

كان هذا بالنسبة إلى تقييم أحداث عام ١٩٦١. وهناك أيضاً أهمية لتحليل التغيرات القيادية التي حدثت في الفترة الواقعة بين عام ١٩٦٩ وعام١٩٧١ التي أشرنا إليها سابقاً، حيث تغير ثلاثة رؤساء في تلك الفترة القصيرة. فبعد السماح للحزب بالظهور، أدّت الانتخابات إلى فوز عبد الله سعادة رئيساً للحزب. ثم قرر الحزب أن ينحّي عن القيادة كل الذين شاركوا في محاولة سنة ١٩٦١ الفاشلة حتى تظهر نتائج التحقيق، فتم إلغاء انتخاب عبد الله سعادة لأنه كان رئيس الحزب في ذلك الوقت. ويفسر حيدر حاج إسماعيل ذلك فيقول: «بعد ظهور بطلان الانتخاب بطلاناً قانونياً لأنه تمّ قبل انقضاء مدة ١٥ يوماً للترشيح، وبعد قبول عبد الله سعادة بذلك، وإرساله رسالة اعتذر فيها عن ترشيح نفسه، عندئذٍ جرى انتخاب الأمين يوسف الأشقر رئيساً». وبعد انتخاب يوسف الأشقر رئيساً للحزب، حدث خلاف بينه وبين المجلس الأعلى مما أدى إلى استقالته وانتخاب مسعد حجل رئيساً.

إن الخلاف بين يوسف الأشقر والمجلس الأعلى يعزّز الفكرة التي طرحناها سابقاً، وهي نزوع القيادات في الحزب إلى الفردية وصعوبة تكيف الحزب إلى وضع ما بعد الرجل العظيم. فمن أهم التهم التي وجهت إلى يوسف الأشقر أنه كان يتخذ قرارات باستقلال عن المجلس ومن دون أن يعلم المجلس أو المكتب السياسي، وأنه أنشأ بعض الأجهزة غير الدستورية مثل مجلس الرئاسة من دون علم المجلس، وأنه عين شخصاً مشبوهاً في مركز حساس في الحزب على الرغم من أن المجلس حذَّره من ذلك[٦٨].

وفي أعقاب تلك المحاكمات حاول الحزب الاستفادة من التجارب التي مرّ بها. فاتخذ مجموعة قرارات بعضها سياسي وبعضها تنظيمي. ويهمنا في هذا المجال القراران التنظيميان اللذان اتخذهما الحزب في ذلك الوقت، وهما: أن القيادة يجب أن تأتي عن طريق الانتخاب، وضرورة تطبيق مبدأ النقد الذاتي. وهذا يشير إلى أن هذين المبدأين لم يكونا مطبّقين من قبل، مع أنهما يشكّلان بعض المعالم الرئيسية لدستور الحزب. ولا

---

(٦٧) **النهار**، ٢٠/ ٩/ ١٩٧١.

(٦٨) حيدر حاج إسماعيل، مراسلات بين الكاتب والدكتور حيدر حاج إسماعيل حول مفهوم القيادة عند أنطون سعادة والتغيرات القيادية التي حدثت بعد وفاته في أيار/ مايو ـ تشرين الأول/ أكتوبر، ٢٠٠٣.

يفوتنا أن نشير هنا إلى مدلول إيجابي لهذه المحاكمات، وهو أنها تدل على محاولات للرجوع إلى المؤسسية وإخضاع القيادات للمساءلة والمحاكمة، ولو بعد وقت طويل.

«وتجدر الإشارة، في هذه المناسبة، إلى حركة «الإصلاح» التي لم تكن انشقاقاً والتي ظهرت في الولايات المتحدة الأمريكية، وقامت بها منفِّذية الحزب في تلك البلاد بكل فروعها (مديرياتها) وشارك في قيادتها منفِّذ المنطقة الدكتور صفا رفقة، والأمناء علاء الدين حريب وأمناء آخرون من بينهم الأمين الدكتور حيدر حاج إسماعيل الذي كان ما يزال عضواً في المجلس الأعلى وعميداً للثقافة وعميداً للإذاعة. وقد التحق بالحركة عدد كبير من أعضاء الحزب في الوطن وفي المغترب، وكان هدفها الإصلاح عن طريق التثقيف ولمدة عام واحد فقط. وقد نجحت في التثقيف لكنها لم تنجح في إصلاح النظام. وكان للحركة لسان حال تمثل في مجلة **القومي** طالبَ فيها كتّابها بضرورة العودة إلى القومي، إلى أعضاء الحزب ولانتخاب القيادة بواسطتهم. وهذا مثل واحد على قلق أعضاء الحزب وعدم رضاهم عن إقصائهم عن ممارسة حقهم في انتخاب القيادة. نخلص لنقول، إن القوميين الاجتماعيين، في هذه الأيام، هم منفكون عن قيادة لم ينتخبوها. فهي لا تعنيهم لهذا السبب. وهي لا تعنيهم لأنها لا تعبّر عن عقيدتهم أي ضميرهم القومي الاجتماعي»[٦٩].

خاتمـــة: تجليات النمط في الحزب السوري القومي الاجتماعي

بيَّنا في هذا الفصل شخصية سعادة الزعيم المؤسس والجوانب العقائدية والتنظيمية ونظرية القيادة والديمقراطية التعبيرية في الحزب السوري القومي الاجتماعي. والحزب نموذج معبر للحركة الكاريزمية التي حظيت بمؤسس ذي شخصية كاريزمية من دون منازع.ويتضح من التحليل السابق أن الحزب قد عاش نظرية الرجل العظيم في القيادة ضمن إطار تنظيمي يعتمد على الانضباط والنظام والتسلسل الهرمي، ويعتمد على عقيدة وحدانية، وخضوع الفرد للزعيم (وللجماعة التي يمثّلها الزعيم) خضوعاً مطلقاً. وقد بنيت هذه العقيدة ونظرياتها التنظيمية والقيادية حول شخص وشخصية الزعيم المؤسِس، ووصف سعادة نظامه بأنه فردي مركزي هرمي متسلسل. وتتميز هذه الحالة من الحالات الأُخرى في أن فردية الزعيم هي جزء من الدستور ومن العقيدة وهي الأساس المركزي للتنظيم؛ ويتميز كذلك بوجود مبادئ أساسية لرفض الفردية وإخضاعها لإرادة الأمة أو الحزب.

---

(٦٩) حيدر حاج إسماعيل، مراسلات بين الكاتب والدكتور حيدر حاج إسماعيل حول مفهوم القيادة عند أنطون سعادة والتغيرات القيادية التي حدثت بعد وفاته في أيار/ مايو ـ تشرين الأول/ أكتوبر، ٢٠٠٣.

فالحقيقة الأساسية في مفهوم الحزب هي الحقيقة الإنسانية، الكلية، هي الحقيقة الاجتماعية، الجماعة، المجتمع، المتَّحَد؛ والمجتمع هو الوجود الإنساني الكامل والحقيقة الإنسانية الكليَّة. وعقيدة الحزب عقيدة اجتماعية، تنظر إلى الإنسان من زاوية الحقيقة الإنسانية الكبرى ـ حقيقة المجتمع، لا من زاوية الفرد، الذي هو في حد ذاته وضمن ذلك الحد، مجرد إمكانية إنسانية. الأفراد في المجتمع يأتون ويذهبون، ولكن المجتمع يستمر، ولا قيمة للفرد إلا كإمكانية إنسانية، ولا قيمة له بذاته إلا ضمن المجتمع، ولا يمكن الفرد، لكونه مجرد إمكانية إنسانية، أن تكون له حقوق أساسية، طالما أنه تعريفياً ليس شيئاً حقيقياً. وأية قيمة تكون للفرد هي مستمدة من عضويته في المجتمع وليس من فرديته. فالمجتمع سابق للفرد، كما أن الأمة سابقة للدولة. وهذا ينطبق على وضع الفرد في الحزب والمجتمع والأمة .

لقد هدف أنطون سعادة من مجموع هذه الأفكار والمبادئ إلى ضمان وحدة الحزب وتماسكه أمام التحديات العظيمة، كما هدف إلى إعطاء الأولوية للمجتمع أو الأمة على الفرد إذا نجح الحزب في الوصول إلى الحكم. فهل استطاعت هذه الأفكار والمبادئ أن تحقق تلك الأهداف؟ بين فردية الزعيم وجماعية التنظيم وإلغاء الفرديات للأعضاء لم يستطع الحزب أن يحقق تلك الأهداف. وقد أثبتت الأحداث عدم استقرارية القيادة واستمرار الصراع حولها، وتفرّد بعض القيادات بالقرارات المصيرية والانقسامات وسيطرة اللامؤسسية وفقدان الديمقراطية الداخلية. من تلك القرارات التي تعكس تفرد القيادة بقرارات مصيرية لم تكن في صالح الحزب، هو قرار أنطون سعادة نفسه بالقيام بالانقلاب في لبنان وقرار اغتيال عدنان المالكي في سوريا من قبل الرئيس جورج عبد المسيح، وقرار الانقلاب في لبنان عام ١٩٦١ من قبل الرئيس عبد الله سعادة.

وبيَّنا كذلك كثرة التغير في القيادة وعدم استقرارها. فالحزب لم يستطع التكيف لما بعد الرجل العظيم، وقد أدت محاولات بعض القادة إلى تمثل شخصية سعادة، مع افتقارهم للمواصفات وتوقعات الأعضاء العالية من القادة، إلى تعثر الحزب وانشغاله بمعالجة تلك الأخطاء ومحاكمة القادة المتسببين بذلك. ومع أن المحاكمات دلت على جانب سلبي من حيث أخطاء القيادة، فإنها دلت على جانب إيجابي يتمثل في محاولة تثبيت المؤسسية الحزبية والعمل الجماعي.

إن التطورات السابقة في مجملها تشير إلى التجليات الواضحة للنمط النبوي ـ الخليفي في الحزب السوري القومي الاجتماعي. ويمكن ملاحظة تحوُّل الحزب من النمط الزعامي (النبوي) إلى النمط السلطوي (الخليفي) بعد وفاة سعادة. وفي الحالتين (الزعامي والسلطوي) كانت ملامح الذاتية (الشخصانية) والفردية واللامؤسسية

وأهمية الرجل العظيم، بارزة في مسيرة الحزب وفي المشاكل المدمرة التي تعرَّض لها بفعل تلك الملامح التي هي عناصر النمط النبوي ـ الخليفي (الزعامي ـ السلطوي).

فعلى الرغم من تميز عقيدة الحزب السوري القومي الاجتماعي من العقائد الأخرى بنبذ الفردية (والشخصانية)، وتدعيم هذا النبذ عن طريق قَسَم الولاء وجميع وسائل التثقيف العقائدي، لم يستطع الحزب تجنب الانقسامات والصراع على السلطة وتعطيل مؤسسات الحزب وتعطيل الديمقراطية الداخلية (اللامؤسسية) بسيطرة الرئاسة وعدد محدود من الأمناء الذين استولوا على قرارات الحزب وزادوا من تعميق أزمات الحزب. أي إن العقيدة بكل تأكيداتها على الجماعية وإلغاء الفردية لم تكن كافية للتغلب على تجليات النمط، وسيطرة الاتجاهات التقليدية المتوارثة في ثقافة الأمة والمتمثلة في مخيال النمط النبوي ـ الخليفي.

الفصل الثالث عشر

حركة تحرير فلسطين والنمط الزعامي ـ السلطوي

مقدمـــــة

إن حركة التحرير الفلسطينية هي مثال لحركة كاريزمية (رسالية) من دون قائد ملهَم موحِّد (كاريزمي)، مع أن هنالك الكثير من المظاهر التي تعطي الانطباع بوجود ذلك القائد الملهم. وربما سوف نستنتج أن ما يبدو أنه (كاريزما) ليس إلا شكلاً من أشكال الكاريزما الإعلامية التي تعززها آلة الإعلام. وبكون حركة التحرير الفلسطيني حركة كاريزمية من دون قائد كاريزمي يضعها في الصنف نفسه كحزب البعث العربي الاشتراكي، ولكنها تختلف مع حزب البعث في صفة مهمة. فحزب البعث ابتدأ موحداً وانتهى مجزّأً، بينما حركة التحرير الفلسطينية ابتدأت بالتجزئة منذ البداية واستمرت مجزّأً ولم تحقق الوحدة الكاملة. ولقد مرت حركة التحرير الفلسطينية بمراحل شتى منذ ظهور حركات المقاومة الفلسطينية في أوائل الستينيات من القرن الماضي، وإنشاء منظمة التحرير الفلسطينية (م. ت. ف) عام ١٩٦٤ وحتى وقتنا الحاضر.

ولا شك في أن من أهم المعالم التي لعبت دوراً كبيراً في تشكيل المنظمة ورسم هويتها وتاريخها ونقاط قوتها وضعفها، الأحداث الكبرى كهزيمة حزيران/ يونيو عام ١٩٦٧، والنزاع مع الأردن في أوائل السبعينيات، وحرب رمضان (تشرين الأول/ أكتوبر عام١٩٧٣)، وزيارة الرئيس السادات للقدس ١٩/ ١١/ ١٩٧٧ ومحادثات كامب ديفيد واتفاقية السلام المصرية ـ الإسرائيلية ٩/ ١٩٧٨، والاجتياح الإسرائيلي للبنان عام ١٩٨٢، وخروج الحركات الفلسطينية والقوى الفلسطينية من لبنان وتفرُّقها في تونس والسودان واليمن والجزائر وسوريا، والانتفاضة الفلسطينية الممتدة

بين (عام ١٩٨٧ وعام ١٩٩١)، ثم حرب الخليج الثانية (عام ١٩٩١)، فمؤتمر مدريد للسلام (عام١٩٩١)، ثم اتفاق أوسلو (عام ١٩٩٣) وما نتج عنه من قيام السلطة الفلسطينية داخل فلسطين باعتراف دولي وانتقال الكثير من القيادات الفلسطينية «الثورية» و«غير الثورية» معها، مع بقاء العديد من المنظمات الفدائية وقياداتها في سوريا. يضاف إلى ذلك محادثات كامب ديفيد الثانية (عام ٢٠٠٠) بين إسرائيل ومنظمة التحرير الفلسطينية برعاية الرئيس الأمريكي كلينتون وما نتج عنه من فشل. ولا شك في أن انتفاضة الأقصى المستمرة حالياً (منذ ٢٨/ ٩/ ٢٠٠٠) نتيجة لفشل كامب ديفيد الثانية. واليوم نعيش في أجواء الحرب الهوجاء التي تقودها الولايات المتحدة ضد ما يسمى بالإرهاب ولا ندري متى سوف تنتهي، ولكنها بلا شك سوف تكون أحد المؤثرات الكبرى على حركة تحرير فلسطين وعلى مستقبل فلسطين كلها.

إن قضية فلسطين هي أعقد قضية استعمار استيطاني شهدها العالم المعاصر. وقد عاصرت حركة التحرير الفلسطينية بكل قواها المؤيدة للسلام والمؤيدة للكفاح المسلح تلك الأحداث البركانية والعاصفة التي أشرنا إلى مجرد عناوينها قبل قليل. وإن من عاش خلال تلك الأحداث يعلم أن حركة التحرير الفلسطينية لم تكن متفرجة عليها، بل كانت عاملاً متفاعلاً نشيطاً، سلباً أو إيجاباً، بل كانت فاعلة ومؤثرة بعمق ومتأثرة بعمق، ما أدى إلى تعديلات جوهرية في أهدافها «الاستراتيجية» وسياساتها وميثاقها الوطني وعلاقاتها مع الأطراف الأخرى.

وفي هذا المناخ العاصف المتقلب والذي تسيطر فيه دولة عظمى واحدة على تسيير العالم، وتعلن تلك الدولة العظمى أن علاقتها مع إسرائيل علاقة تحالف استراتيجي، يصبح موضوع وحدة القوى المكونة لحركة التحرير الفلسطينية مدخلاً أساسياً لفهمها واستيعابها، وتقدير أو تقييم قوتها الفعلية ومدى قدرتها على تحقيق أهدافها وتأثيرها في الأحداث التي تحيط بها وتؤثر فيها تأثيراً مباشراً. وسوف نبين في ما بعد أن عنصر التوحد والتشتت (الوحدة والتجزئة) في موضوع منظمة التحرير الفلسطينية هو أحد المحاور الأساسية الذي نبني عليه نقاشنا في هذه الحالة، وسيتم ذلك بالطبع من خلال إطار النمط الزعامي ـ السلطوي (النبوي ـ الخليفي).

أولاً: الإطار التنظيمي المؤسسي لمنظمة التحرير الفلسطينية

كانت حركة التحرير الفلسطينية نتاجاً لاتجاهين ظهرا في الوطن العربي رداً على تحدّي خلق الكيان الإسرائيلي وطرد الشعب الفلسطيني من وطنه. **الاتجاه الأول**، هو نشوء منظمات شعبية أسستها مجموعات فلسطينية مختلفة شعرت بضرورة تحمّل

المسؤولية في تحرير فلسطين. **والاتجاه الثاني**، هو رغبة الدول العربية (من خلال جامعة الدول العربية) في إيجاد شكل من أشكال الهوية الفلسطينية تمكّن الشعب الفلسطيني من أن يكون له دور في تحرير أرضه، وهذا أدى إلى إنشاء كيان جديد اسمه «منظمة التحرير الفلسطينية» في الأول من حزيران/ يونيو ١٩٦٤[١].

وقد كان القرار الأصلي لإنشاء منظمة التحرير الفلسطينية اتخذ في مؤتمر القمة العربي الأول الذي عقد في القاهرة بين ١٣/ ١/ ١٩٦٤ و١٦/ ١/ ١٩٦٤. وقد كلف أحمد الشقيري بإنجاز المهمة، الذي قام بالدعوة إلى أول مؤتمر وطني فلسطيني، فعقد فعلاً في مدينة القدس في ٢٨/ ٥/ ١٩٦٤، وأعلن قيام (م.ت.ف) في ١/ ٦/ ١٩٦٤[٢].

وبهذا حققت الدول العربية مجموعة أهداف منها: أنها أظهرت لشعوبها وللشعب الفلسطيني بخاصة أنها فعلت شيئاً ما للقضية الفلسطينية، وأنها أزالت العبء عن أكتافها وبرأت ضميرها في الوقت نفسه، وربما الأهم من كل ذلك، أنها احتوت واستوعبت الحركة الناشئة للمنظمات السرية التي كانت تعمل في الخفاء.

ومنذ نشأتها كان المفروض أن تكون (م.ت.ف) شاملة وموحدة لجميع الجهود الفلسطينية لتحرير فلسطين. فقد كان هنالك ما لا يقل عن تسع منظمات فدائية غداة إنشاء (م.ت.ف) وكانت حركة تحرير فلسطين (فتح) إحدى تلك الحركات ولم تكن بالضرورة كبرى تلك الحركات أو أقواها. ومع هزيمة حزيران/ يونيو ١٩٦٧ وما تلاها من أحداث، كان في الميدان حوالى ١٤ منظمة فدائية. وكانت معظم تلك المنظمات غير راضية عن (م.ت.ف) وقدمت ثمانٍ منها مذكرة للمجلس الوطني الفلسطيني تحيي فكرة إنشاء منظمة لتحرير فلسطين، ولكنها تنتقد (م.ت.ف) لطبيعتها غير الثورية. وكان من ضمن انتقاداتها عدم وجود تخطيطٍ واضح، وتجاوز الجماهير الفلسطينية، واعتماد قيادة (م.ت.ف) الأسلوب الخطابي في معالجة المشكلات، وترف مكاتبها وموظفيها الذين يتم تعيينهم على أساس العلاقات العائلية

---

(١) Michael C. Hudson, «The Palestine Arab Resistance Movement: Its Significance in the Middle East Crisis,» *Middle East Journal*, vol. 23, no. 3 (Summer 1969), pp. 291-307, and Yasumasa Kuroda, «Young Palestinian Commandos in Political Socialization Perspective,» *Middle East Journal*, vol. 26, no. 3 (1972), pp. 253-270.

(٢) **ملف وثائق فلسطين: مجموعة وثائق وأوراق خاصة بالقضية الفلسطينية**، ملف وثائق وأوراق القضية الفلسطينية، ٢ مج (القاهرة: وزارة الإرشاد القومي، الهيئة العامة للاستعلامات، ١٩٦٩)، مج ٢: من عام ١٩٥٠ إلى عام ١٩٦٩، ص ١٢٧٣ ـ ١٢٧٨، و Saadat Hasan, *The Palestine Liberation Organization* (New York: PLO Publication, 1972), pp. 1-2.

والشخصية، مما أدى إلى تعبئة الوظائف بالانتهازيين، وإلى جعل الخلافات والتناقضات داخل (م.ت.ف) تأخذ الطابع الشخصي[٣].

ومع أن منظمة (فتح) التي يرأسها الرئيس ياسر عرفات هي المهيمنة على (م.ت.ف)، فإنها لم تستطع أن تجعل منها منظمة موحدة، وبقيت كل منظمة فدائية مستقلة من حيث هيكلها السياسي والعسكري والمالي. ولإلقاء الضوء على هذا الوضع لا بد من معرفة تشكيل منظمة التحرير الفلسطينية وهيكلها التنظيمي. السلطة العليا في المنظمة، نظرياً على الأقل، هي المجلس الوطني الفلسطيني، الذي يفترض أن يكون منتخباً من قبل الشعب مباشرة، وهذا لم يتحقق بسبب ظروف الشتات. ومن الناحية العملية يتكون المجلس الوطني الفلسطيني بحسب معادلة توزع العضوية، على المنظمات الفدائية والمستقلين بحيث تكون حركة «فتح» هي المهيمنة. ومن المهم ملاحظة أن حركتيْ حماس والجهاد الإسلامي، اللتين لم تكونا قائمتين عند انطلاقة (م. ت. ف) وظهرتا خلال العقدين الأخيرين كحركتين فاعلتين في الساحة الفلسطينية، ليستا ممثَّلتين في المجلس.

ومن أهم وظائف المجلس الوطني الفلسطيني انتخاب أعضاء اللجنة التنفيذية للمنظمة، وتقوم اللجنة التنفيذية بانتخاب رئيس لها من بين أعضائها. يقول خالد الفاهوم: «كانت هناك فقرة تنص على أن المجلس ينتخب رئيس اللجنة التنفيذية، وهو يقوم بتعيين أعضاء اللجنة. وعدلت الفقرة ليقوم المجلس بانتخاب أعضاء اللجنة التنفيذية التي تنتخب من بين أعضائها رئيساً لها. . . في ما بعد ظل أبو عمار يحاول تعديل الفقرة لتعود إلى صيغتها القديمة، وكان المرحوم صلاح خلف يحذرني في كل مرة من موافقة عرفات على هذا الطرح»[٤]. وقد تم التعديل المشار إليه خلال الدورة الرابعة للمجلس الوطني الفلسطيني[٥].

ومهمة اللجنة التنفيذية تنفيذ السياسات والخطط والبرامج التي أقرها المجلس. وتتشكل عضويتها بالنسب نفسها التي يتشكل بموجبها المجلس تقريباً. وعلى الرغم من أن الجوانب الشكلية تجعل الرئيس واللجنة منفِّذين لقرارات المجلس، فإن الواقع يشير إلى القوة الهائلة التي يتمتع بها الرئيس إزاء المجلس من ناحية، وإلى خروج

---

(٣) **ملف وثائق فلسطين: مجموعة وثائق وأوراق خاصة بالقضية الفلسطينية، مج ٢: من عام ١٩٥٠ إلى عام ١٩٦٩**، ص ١٣٤٨ ـ ١٣٤٤.

(٤) خالد الفاهوم، **خالد الفاهوم يتذكر**، إعداد نافذ أبو حسنة (بيروت: الرواد للطباعة والنشر، ١٩٩٩)، ص ٩١.

(٥) المصدر نفسه.

أعضاء اللجنة عن توجيهات المجلس وسياساته في كثير من الأحيان. وقد بدأ هذا الاتجاه بالبروز بعد ظهور السلطة الوطنية الفلسطينية وقيام بعض أعضاء اللجنة التنفيذية بمهام (وزراء). فقد أصبح الوضع أكثر تعقيداً، حيث ظهر هيكل تنظيمي سياسي جديد للسلطة. ويتضمن هذا الهيكل الجديد المجلس التشريعي الفلسطيني ومجلس الوزراء ورئيس السلطة الوطنية الفلسطينية.

وعلى الرغم من أن المجلس التشريعي الفلسطيني هو مجلس منتخب من قبل الشعب، فإن مدته القانونية قد انتهت بتاريخ ١٠/ ٥/ ١٩٩٩ ولم تحدث انتخابات جديدة على الرغم من مطالبات المنظمات المختلفة والقوى السياسية بإجراء انتخابات جديدة. وبعد انطلاقة انتفاضة الأقصى في أواخر شهر أيلول/ سبتمبر عام (٢٠٠٠) أصبح من المستحيل إجراء انتخابات في ظل الظروف القائمة.

ثانياً: الوحدة الوطنية الفلسطينية والنمط القيادي

إن إثبات وجود عناصر النمط السلطوي في حركة تحرير فلسطين (الحركة الشاملة)، تظهر بشكل رئيسي في مسألة وحدة الحركة ومضامين ذلك بالنسبة إلى ممارسات القيادة ومفاهيمها. وسوف نعرض قضية الوحدة بتقسيمها إلى أربع مراحل. **أولاً**، ولأسباب نظرية وعملية، سوف نظهر أن وضع الانقسام في حركة تحرير فلسطين سلبي ومعيق للأهداف المشتركة من وجهة نظر حاجة الحركة للبقاء والاستمرار. **ثانياً**، سوف نشير إلى أن جميع الأطراف صاحبة العلاقة داخل الحركة تعتبر أن الوحدة جوهرية لبقائها واستمراريتها وتشجب الانقسام. **ثالثاً**، سوف نراجع سجل المجلس الوطني الفلسطيني بخصوص الوحدة ونبين أن المحاولات المختلفة للوحدة والتنسيق لم تُنتج إلا اليسير. **رابعاً وأخيراً**، سوف نحاول تفسير هذه الفجوة بين الرغبة والإنجاز.

ويذكر عادة تفسيران: **أحدهما** هو التفسير العقائدي، **والآخر** هو التفسير البيئي بمعنى البيئة السياسية. ومع أننا ندرك أهمية كل من التفسيرين، فإننا نرى أن التفسير الأشمل لفقدان الوحدة هو سيطرة المفاهيم التقليدية المتوارَثة في القيادة باتجاهاتها الذاتية (الشخصانية) والفردية. وإن غياب قائد كاريزمي ملهَم «نبوي رسولي»، في الحركة ساعد على استمرار الانقسام وعدم الوصول إلى الوحدة الحقيقية.

ونبدأ أولاً ببيان أهمية الوحدة لحركة التحرير الفلسطيني من الناحيتين النظرية والعملية. إن القوى العاملة في هذه الحركة تتنافس في مجال ليس تنافسياً بطبيعته، وهو «تحرير فلسطين». فهذا الهدف الضخم والمعقّد يحتاج إلى أعلى درجة من تضافر الجهود المؤمنة بالهدف نفسه، ولا يتحقق وتلك القوى متنافسة ومستقلة عن بعضها

تنظيمياً ومالياً وميدانياً. فمن الناحية الميدانية يفترض أن تكون عمليات تلك القوى في غاية السرية لأنها تنفَّذ في بيئة العدو المعادية واليقِظة والبالغة أعلى درجات التطور. فانقسام الحركة وتعدد منظماتها يؤدي إلى تكرار الجهود وتضاربها في كثير من الأحيان، بل إلى الصدام المسلَّح. فقد رافق الانقسام وكثرة التعدد في الحركة انتشار شعور لدى كل منظمة أنها هي الوحيدة على حق، وغيرها على باطل. وقد زاد هذا الاتجاه في تعقيد العلاقات بين منظمات الحركة الواحدة ومنعها من التوحد.

وعندما كانت المنظمات الفدائية تقوم بعملياتها داخل إسرائيل أو خارجها في أواخر الستينيات وأوائل السبعينيات، كثيراً ما كانت التقارير المتضاربة عن العملية نفسها تصدر من عدة منظمات تدّعي كل منها أنها نفذت العملية (ليس بالتعاون مع غيرها، بل بمفردها!). ولا تقلّ المنافسة على المصادر التمويلية أهمية عن المشكلات الأخرى، بل تفوقها. فالمنظمات الفدائية تتنافس للحصول على دخلها من المصادر نفسها: الشعب الفلسطيني والدول والشعوب العربية والدول الصديقة. فكثيراً ما وضع هؤلاء المانحون في جو من الشك والتردد بسبب كثرة الجهات التي تطلب الدعم المالي، ومن دون تنسيق موحّد. وكان هذا الوضع يؤدي في كثيرٍ من الأحيان إلى عدم منح المساعدة لأي جهة، مع العلم أن هنالك قنوات رسمية كانت تصبّ في صندوق (م.ت.ف) وحركة فتح لسنوات طويلة. أي إن المنافسة على المصادر المالية بهذا الشكل كان يؤدي في كثير من الأحيان إلى فقدان ثقة الجهات التي تؤمن بالقضية ويعوَّل عليها في مواصلة الدعم.

إن أخطر نتيجة لواقع الانقسام والتفتت في حركة التحرير الوطني الفلسطيني هو عدم قدرتها على التخطيط لتحقيق أهدافها أو عدم القدرة على تكوين استراتيجية قابلة للتطبيق، وعدم القدرة على المبادرة في تعاملها مع العدّو ومع الظروف المتغيرة محلياً ودولياً. فهذا الوضع يعني وجود مراكز قرار متعددة وأن المبادرة تكون بيد القوى الصغيرة المتطرفة مما يقود الحركة الشاملة إلى مواقف ليست مستعدة ولا مهيأة لها، بل إن هذه الحالة كثيراً ما أفشلت بعض الخطوات التي بدت في حينها أنها تساعد المنظمة (م.ت.ف) على تحقيق بعض أهدافها المرحلية في اتفاقية أوسلو.

فكلما بدا أن هنالك خطوة محتملة «لإعادة انتشار» الجيش الإسرائيلي عن بعض المناطق المتفق عليها، حدثت حوادث استشهادية أدت إلى استغلال إسرائيل الحدث وتحقيق ما خططت له من تراجع عما اتفقت عليه مع (م.ت.ف) في الوقت الذي يناسبها تماماً. وفي بعض الحالات توجد صدقية للقول إن انتفاضة الأقصى قد حققت أهدافاً لشارون بمقدار ما حققته لحركة التحرير الفلسطينية، أو أقل أو أكثر.

إن النقاط المذكورة أعلاه تؤدي إلى نتيجة واحدة هي أن الانقسام والتشتت في حركة التحرير الوطني الفلسطيني يضرّان بالهدف المشترك الذي تسعى إليه جميع القوى المعنية بالأمر، ويؤدي إلى فقدان ثقة الجماهير والدول التي تؤمن بالهدف وتدعمه.

وبعد بيان أهمية الوحدة نظرياً وعملياً، ننتقل إلى أهمية الوحدة في فكر الحركة الشاملة وقواها المختلفة. فنرى إجماعاً على أن الوحدة مهمة وأساسية لبقاء الحركة واستمراريتها، ولكنهم يختلفون على طرق تحقيقها، وهنا تكمن المشكلة الحقيقية، فهل هو اختلاف على طرق التحقيق أم على مصالح القيادات؟

منذ أن ظهرت المنظمة تضمّن الميثاق الوطني الفلسطيني تشديداً على أهمية الوحدة الوطنية، فأعلن أن كل الفلسطينيين جبهة وطنية واحدة يعملون بكل مشاعرهم وطاقاتهم الروحية والمادية لتحرير وطنهم، وأن العقائد الاجتماعية والسياسية والاقتصادية سوف لا تشغل الشعب الفلسطيني عن واجبه الرئيسي في تحرير الوطن. وقد عبّر الميثاق عن وجود تمييز بين مرحلتين أو حالتين بالنسبة إلى الشعب الفلسطيني. **المرحلة الأولى** هي مرحلة التحرير، و**المرحلة الثانية** هي مرحلة الاستقلال. ففي مرحلة التحرير هنالك ثلاثة شعارات للشعب الفلسطيني: الوحدة الوطنية، وحشد القوى الوطنية، والتحرير. وفي المرحلة الثانية يمكن التعايش مع الاختلافات العقائدية. فبعد تحقيق التحرير بإمكان الشعب الفلسطيني اختيار النظام السياسي والاجتماعي والاقتصادي الذي يناسب أوضاعهم، وهذا يتضمن تجميداً للخلافات العقائدية بين التيارات المختلفة حتى يتحقق التحرير.

وعلى الرغم من وضوح هذه الفكرة في الميثاق، فإن بعض المنظمات الموقّعة على الميثاق لا تلتزم بتجميد الصراع العقائدي وتعتبر أن الصراع أساساً هو صراع طبقي. وقد بقي هذا المفهوم سائداً لدى تلك المنظمات حتى بعد انهيار الاتحاد السوفياتي والمنظومة الاشتراكية (الميثاق القومي الفلسطيني، المواد رقم ٩، ورقم١٠، والميثاق الوطني الفلسطيني، المادة رقم ٨).

وقد أظهرت أحداث الصراع المشؤوم التي حدثت في أيلول/ سبتمبر عام ١٩٧٠ في الأردن، أن من أهم أسباب مشكلات الحركة كثرة الانقسامات وتعدد القيادات ومراكز القوى. وقد ظهر ذلك واضحاً أثناء مناقشات المؤتمر الدولي الثاني لفلسطين (١٣ شباط/ فبراير ١٩٧١) الذي ضم نخبة من المفكرين الفلسطينيين في ذلك الوقت. وقد أصدر المؤتمر بياناً دعا فيه اللجنة التنفيذية للمنظمة إلى تصحيح اتجاه المنظمة ومسيرتها بإنشاء «الجبهة الوطنية لتحرير فلسطين». وطالب المؤتمر أن تكون الجبهة المنشودة مزودة بأهداف واضحة وأجندة عمل وقانون يحكم سلوك قادتها

وأعضائها. وقال يوسف الصانع، أحد المشاركين البارزين في ذلك المؤتمر: «لقد أصبح إعادة تنظيم المقاومة في إطار وحدوي أوسع أمراً حتمياً، وبخاصة على مستوى القيادة التي يجب أن تكون أكثر ديموقراطية مع بقائها قيادة جماعية»(٦).

وقد دعت مجموعة أخرى من القادة الفلسطينيين في القاهرة إلى التوجه نفسه بعد ذلك ببضعة أشهر(٧). وتكمن أهمية تلك المطالب في أنها وردت من أفراد من داخل حركة تحرير فلسطين وليست من مراقبين خارجيين.

بالإضافة إلى هذه الاعتبارات العملية، فإن المواقف المبدئية للفصائل الرئيسية هي مع الوحدة. فحركة «فتح» منذ البداية رأت في منظمة التحرير الفلسطينية نقطة البداية نحو توحيد جهود الفلسطينيين في نضالهم ضد إسرائيل. واعتبرت «فتح» أن قيامها بالدور القيادي نتج عن فشل المنظمة في تحقيق هدف الوحدة. وأن المفهوم النموذجي للعمل الثوري عند فتح هو عمل موحّد لا عمل مجزأ، وأنها أول من نادى بالوحدة الوطنية الفلسطينية والكفاح المسلح. وانطلاقاً من دورها القيادي في المنظمة تطرح فتح ما تسميه بنظرية «العمود الفقري». فكما هو الحال في الكائن الحي، لا بد من وجود حركة قوية وكبيرة نسبياً تتوحد حولها القوى الأخرى، وهذا ما تقوم به حركة فتح. وهذا يعني حصول «العمود الفقري» على أكبر عدد من المقاعد (وذلك حاصل)، مع عدم الإيمان بالمساواة بين الفصائل في التمثيل. فكل فصيل يعطى نسبة من المقاعد في المجلس الوطني واللجنة التنفيذية تتناسب مع حجم ذلك الفصيل في ميدان العمل والتأثير الشعبي(٨). والمشكلة في نظرية فتح حول القيادة هي أن النتيجة المتوخّاة لهذا الإطار المقترح هي هيمنة القائد الفرد على الحركة كافة، وليس على حركة فتح وحدها. فبما أن حركة فتح تخضع للسلطة المطلقة للقائد الفرد، فإن «العمود الفقري» المقترح للحركة الشاملة لن يتعدى أن يكون القائد الفرد. فالإطار المقترح، إذاً، سيؤدي إلى تعظيم هيمنة القائد الفرد على الحركة الشاملة، مع ما يتضمنه ذلك من نتائج. وهذا ما سوف نبيّنه في فقرات لاحقة.

ومع إيمان الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين بوحدة العمل الفلسطيني، فإنها تختلف في أسس الوحدة. فمن منطق الفكر الماركسي الاشتراكي، ترى الجبهة الشعبية أن طبقات الفلاحين والعمال فقط هم المهتمون الحقيقيون بالتحرير والمستعدون

---

(٦) **النهار**: ١٦/ ٢/ ١٩٧١، و١٨/ ٢/ ١٩٧١.

(٧) **النهار**، ١٢/ ١٢/ ١٩٧١.

(٨) حركة التحرير الوطني الفلسطيني [فتح]، **من منطلقات العمل الفدائي**، دراسات وتجارب ثورية؛ ١ ([عمان]: منشورات حركة فتح، ١٩٦٧)، ص ٥ - ٦.

للتضحية. أما الطبقات الأخرى، وخاصة البرجوازية الصغيرة، فلا يقدِّمون سوى الكلام والشعارات[٩].

وبالإضافة إلى هذا المنطلق العقائدي، فإن الجبهة الشعبية كانت لديها في البداية تحفُّظات كثيرة على المنظمة كإطار لوحدة العمل الفلسطيني. فالمنظمة في نظر الجبهة الشعبية هي كيان بيروقراطي غير ثوري وعلاقتها مع الأنظمة العربية غير واضحة، وتعريفها للعدو تعريف غامض ولا تعتمد مبدأ التمثيل المتساوي لجميع الفصائل.فالجبهة الشعبية تؤمن بالوحدة الفلسطينية من خلال جبهة عريضة (واسعة) تعطي تمثيلاً متساوياً لجميع الفصائل ولا تسمح بهيمنة منظمة واحدة (أو فصيل واحد)، وفي الوقت نفسه تسمح لكل فصيل بممارسة نشاطاته السياسية والعسكرية في المسائل التي تقع خارج الاتفاق العام[١٠]. ومع ذلك فقد أصبحت الجبهة الشعبية جزءاً مهمّاً من منظمة التحرير الفلسطينية ومن كيان السلطة الوطنية الفلسطينية.

وتقف الجبهة الديمقراطية لتحرير فلسطين موقفاً مشابهاً للجبهة الشعبية، فقد كانت الأولى جزءاً من الثانية ثم انفصلت عنها. وتعطي الجبهة الديمقراطية أهمية خاصة لإدخال عنصريْ «الثورية» و«الديمقراطية» على حركة التحرير الفلسطيني (م.ت.ف .)، وتعتبر أن إطار الجبهة الواسعة للعمل الفلسطيني هو الأهم والضروري لتطوير برنامج عمل موحد لجميع فصائل العمل الفلسطيني ولا بد منه لتحقيق النصر المنشود. وتشترط أن يكون التمثيل متساوياً أو شبه متساوٍ لجميع الوحدات المقاتلة الرئيسية. أما الفئات التي لا تنتمي إلى واحدة من الوحدات المقاتلة الرئيسية فيمكن أن تمثَّل بشكل رمزي. وتبقى كل منظمة مستقلة في عملها وبرامجها. بالإضافة إلى ذلك تدعو الجبهة الديمقراطية إلى إنشاء جيش تحرير شعبي موحد لجميع القوى الثورية في نظام موحد في التدريب والتسليح والنظام والعمليات. ولذلك يجب إلغاء الشكل البيروقراطي القائم للمنظمة واستبداله بجهاز من المتطوعين، وإلغاء جميع أشكال التمييز كالرواتب والرتب في جيش التحرير الشعبي[١١].

إنّ موقف كل من فتح والجبهة الشعبية والجبهة الديمقراطية، يؤكد أهمية وحدة العمل الفلسطيني وضرورتها، ولكن يضع شروطاً تكون في النهاية كفيلة بإفشال

---

(٩) الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، **حركة المقاومة الفلسطينية في واقعها الراهن: دراسة نقدية**، قدم له نايف حواتمة (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٠)، ص ٦٠ ـ ٦٤.

(١٠) الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، **هزيمة حزيران وانطلاق المقاومة: سياسياً وعسكرياً** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٩)، ص١٦.

(١١) المصدر نفسه، ص ٤٤، والجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، **الاستراتيجية السياسية والتنظيمية** (عمان: الجبهة، دائرة الإعلام المركزي، ١٩٧٠)، ص ٣٧.

مشروع الوحدة. وهذا ينطبق على الفصائل الأخرى بشكل عام. وهذا يفسر ظاهرة تكررت وهي صدور قرارات واتفاقيات بالوحدة بين عدة فصائل، أو إنشاء كيانٍ موحد لم تؤدِ في معظمها إلى نتيجة إيجابية. ففي الفترة بين كانون الثاني/ يناير ١٩٦٨ ونيسان/ أبريل ١٩٧٢، صدرت (١٢) اثنتا عشرة اتفاقية بين فصائل متعددة وعلى مستويات مختلفة، لم تثمر معظمها عن أية نتائج باستثناء إنشاء قيادة الكفاح الفلسطيني المسلَّح، التي كانت تهدف إلى تنسيق العمليات الفدائية ضد العدو. ولكنها لم تعمِّر طويلاً كذلك[١٢].

وتفسِّر الجبهة الديمقراطية هذا الوضع بأن اتفاقات الوحدة أو العمل المشترك لم تكن سوى ردَّات فعلٍ لأزمة ما تواجه العمل المشترك. وعندما تزول الأزمة تتلاشى أشكال التعاون، ولم تكن نتيجة تخطيط استراتيجي[١٣].

بالإضافة إلى الإيمان بالعمل المشترك مع عدم العمل به، هنالك اتجاه عام لشجب تعددية المنظمات الفدائية وكثرتها. وتجدر بنا الإشارة إلى بعض النماذج لهذا الشجب لأن فيها مضامينٍ مهمة بالنسبة إلى المفهوم القيادي والممارسات القيادية. فحركة فتح مثلاً تعتبر أن كثرة الفصائل الفلسطينية ظاهرة غير صحية خلقتها القوى الرجعية بقصد تدمير حركة المقاومة عن طريق تفتيتها داخلياً. ولقد تجاوزت هذه الظاهرة الحدود المقبولة، وبخاصة أن بعض هذه المنظمات تحصل على «مصادر تمويل خارجية». وهذه الفصائل، كما تقول فتح، ترفض أي محاولة للوحدة وتوجه النقد غير البنّاء للمنظمات الأخرى، وترفع شعارات توحي بأن المنظمات الأخرى لا ترقى إلى معاييرها. ويؤدي تعدد المنظمات الفدائية، بحسب رأي فتح، إلى ثلاث نتائج: خلق الاتجاهات الفئوية أو الشِّللية وفقدان تأييد قطاع كبير من الشعب الفلسطيني نتيجة للفوضى وضياع مصادر تمويل مهمة[١٤]. ولا شك في أن حركة فتح ترى في حصول المنظمات الأخرى على مصادر تمويل مستقلة يضعف سيطرتها على (م.ت.ف) وعلى الحركة بشكل عام.

وتعبِّر الجبهة الشعبية عن قلقها إزاء كثرة عدد الفصائل الفلسطينية. فعلى الرغم من تبنِّي الجبهة للمفهوم الاشتراكي وقبولها بالاعتبارات العقائدية والسياسية

---

(١٢) *Middle East Journal*: vol. 22 (1968), pp. 175, 325 and 477-488; vol. 23, no. 3 (Summer 1969), pp. 65 and 365, and vol. 24 (1970), pp. 62, 231 and 357;

النهار، ٢٨/ ٢/ ١٩٧١، **الشباب العربي**، ٤/ ١٠/ ١٩٧٢، ص ٣ ـ ٥.

(١٣) الجبهة الديمقراطية لتحرير فلسطين، **المهام الراهنة لحركة المقاومة** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧١)، ص ٣١.

(١٤) **الثورة الفلسطينية** (كانون الثاني/ يناير ١٩٧٠)، ص ٣٤ ـ ٣٦.

والاقتصادية كعوامل موضوعية للتعددية، فإنها ترى أن هنالك عوامل ذاتية أثرت على حركة المقاومة الفلسطينية ليس لها تبرير تاريخي. وهنا تبرز أهمية العوامل الشخصية التي تهدف إلى حماية مجموعة من الظروف الشخصية والبيروقراطية، وهذا ما يفسر ظهور منظمات جديدة كل أسبوع (بحسب رأي الجبهة الشعبية) في مراحل الستينيات والسبعينيات. وتجد تلك المنظمات أذناً صاغية من بعض الأنظمة العربية التي تقوم بتقديم الدعم المادي لها مما يزيد في تفتت حركة المقاومة وازدياد مشكلاتها أمام الشعب الفلسطيني والشعوب العربية الأخرى[١٥].

فبالإضافة إلى جميع السلبيات المذكورة أيضاً، إن هذا يوحي أن هنالك منظمات نظيفة طيبة سليمة وهنالك منظمات عميلة وسيئة. وهذا الشعور بحد ذاته يؤدي إلى الشك والاختلاط ومزيد من التشتت والفرقة (عدم التوحد). وهذا يضيف العناصر الذاتية الشخصية في تفسير أسباب التعددية والفرقة، بالإضافة إلى السبب العقائدي والسبب السياسي (التبعية للدول العربية).

يحاول ويليام كواندت (William Quandt)، الخبير في شؤون الشرق الأوسط، تفسير هذه التعددية الفلسطينية بالمقارنة بالثورة الجزائرية، فيقول: «في الحالة الجزائرية، سيطرت المقاومة الوطنية على مصادر وفيرة واستطاعت استعمال القوة ضد الحركات المنافسة دون التأثير السلبي على المساعدات من المؤيدين. أما في المجال الفلسطيني، فالمصادر المتاحة قليلة، ما أجبر حركة المقاومة على الاعتماد على الدول العربية المحيطة، ومن ثم، تدخل تلك القوى الخارجية في الشؤون الفلسطينية إلى حد جعل الحركات الفدائية الكبرى غير قادرة على استعمال القوة ضد الحركات المنافسة خشية استثارة الدولة العربية التي تدعم الحركة الصغرى»[١٦].

وكان من آثار ارتباط بعض المنظمات بالدول العربية أن المنظمات التي تدعمها الدول كالصاعقة وجبهة التحرير العربية صار لها تمثيل في المنظمة، بينما أبعدت بعض المنظمات المستقلة. ويرى كواندت أنه لا بد للحركات الجماعية الكبرى مثل حركات التحرير من استعمال القوة لتحقيق الوحدة، وإلا فإن الحركة تميل إلى التفتت مع ازدياد نفوذ الحركات الصغرى وتأثيرها[١٧]. ومن الواضح أن عرفات أو فتح لم

(١٥) الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، **حركة المقاومة الفلسطينية في واقعها الراهن: دراسة نقدية،** ص ٤١.

(١٦) William B. Quandt, *Palestinian and Algerian Elites: A Comparative Study of Structures and Strategies* (Washington, DC: American Political Science Association, 1972), p. 25.

(١٧) المصدر نفسه.

يستعملا أسلوب القوة لغرض الوحدة، وكذلك لم تستطع شخصية عرفات أن تكون الكاريزما الموحِّدة للحركة.

إن الذين يفسرون التعددية الفلسطينية على أساس البيئة السياسية (التبعية للدول العربية) يتجاهلون أن عنصر البيئة السياسية للحركة الفلسطينية بشكل عام يفترض أن يكون عنصراً دافعاً للوحدة وليس للفرقة. فتلك البيئة هي أكثر تعقيداً وأشد عداءً من البيئة الجزائرية أثناء التحرير، لأن الاستعمار الإسرائيلي هو استعمار استيطاني شامل، شامل لكل الشعب اليهودي، وشامل لكل الأرض الفلسطينية. إن التعامل مع هذه البيئة لا يمكن أن يتم بنجاح إلا بوحدة حقيقية لجميع قوى النضال. فالبيئة من الناحية الموضوعية هي بيئة تحديات دافعة للوحدة. ولا بد من وجود عوامل أخرى مهمة تعيق تلك الوحدة وتمنعها.

أما التفسير العقائدي لتلك التعددية والفرقة، فكما أسلفنا، لا يستطيع إلا أن يفسر جزءاً من الظاهرة، كتفسير الخلاف بين اليمين واليسار في الحركات الفلسطينية، ولا يستطيع أن يفسر الظاهرة برمّتها. فمن الصعب قبول فكرة وجود عشر أو خمس عشرة منظمة على أساس عقائدي. فعلى الجانب الإسلامي، لماذا توجد حماس والجهاد الإسلامي ولا توجد جبهة إسلامية واحدة؟ وهنالك خمس أو ست من تلك المنظمات تعتبر نفسها «يسارية» أو «ثورية حقيقية». وإن احتمال توحدها في جبهة يسارية واحدة لا يزيد على احتمال توحد الحركة كلها. ومما يزيد الأمر تعقيداً أن كبرى الحركات اليسارية (الجبهة الشعبية) قد انقسمت إلى عدة منظمات على مرحلتين. في **المرحلة الأولى** انقسمت إلى: الجبهة الشعبية، والجبهة الديمقراطية، وجبهة التحرير الوطني، وفي **المرحلة الثانية** انبثقت عنها الجبهة الشعبية/ القيادة العامة. وكل من تلك المنظمات أكدت أنها اليسارية الصحيحة والأقرب إلى الماركسية اللينينية والثورة العلمية. ولكن من الناحية العملية فإن المشكلات الحقيقية التي انقسمت حولها الجبهة الشعبية إلى عدة جبهات كانت قضايا عملية كاختطاف الطائرات والموقف إزاء الانقلابات في الوطن العربي، والموقف من الحكومة الأردنية أثناء أزمة أيلول/ سبتمبر ١٩٧٠، وما شابه ذلك من مشكلات. وهذه كلها مشكلات عملية تتعلق بالسياسات وليست عقائدية[١٨]. وإذا نظرنا إلى انقسام الحركة الكبرى بغضّ النظر عن اليمين واليسار نجد أن هذه المشكلات العملية ومثيلاتها هي التي تختلف حولها الفصائل، يضاف إليها وعلى رأسها نسبة تمثيل كل منها في المجلس الوطني وفي اللجنة التنفيذية، ومن ثم، في هياكل السلطة الوطنية الفلسطينية.

---

(١٨) **شؤون فلسطينية**، العدد ٤ (١٩٧٢)، ص ٢٢٤ ـ ٢٢٨.

وكما تعتبر الأطراف المختلفة العاملة في حركة التحرير الفلسطيني أن الانقسام في الحركة بشكل عام هو إضعاف لها، فإن أطراف معسكر اليسار يعتبرون انقسام هذا المعسكر إضراراً به وبالحركة عموماً. فيقول نايف حواتمة: «إن انقسام الحركة مضرّ ويُشكّل أفضل ظرف مواتٍ لأعداء الثورة كإسرائيل والأنظمة الرجعية»(١٩).

فالتفسير العقائدي لا يستطيع تفسير ظاهرة الانقسام إلا بشكل جزئي وضعيف. ولا شك في أن أهم عنصر اختلاف عقائدي (بين «اليمين» و«اليسار») هو النظرة إلى الصراع الطبقي. في مراحل الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين وفي أوج انطلاقة العمل الفدائي الفلسطيني، حين كان الاتحاد السوفياتي والمنظومة الاشتراكية قائمين، كان هنالك بين الحركات الفلسطينية اليسارية إيمان بأن للصراع الطبقي أولوية على التحرير، وربما على بقاء الحركة ككل. فمن المضامين المهمة لتغليب عنصر الصراع الطبقي، أن التوعية الطبقية والعدالة الاجتماعية بالمعنى الماركسي لها أولوية على التحرير.

وعلى الرغم من التحولات الجذرية التي حصلت للفكر الماركسي والنظام الشيوعي قبل نهاية القرن العشرين، فإن هياكل الفصائل الفلسطينية ما زالت على حالتها وما زالت تعيش بأحلام الماضي. وما زالت بعيدة عن التوحد الحقيقي. وسواء كانت الخلافات العقائدية صحيحة أم لا، فإنها بلا شك تلقي ظلالاً كثيفة على عناصر التشابه أو التوحد التي تشترك فيها كل الفصائل. فكما قال أحد المتحدثين باسم حركة فتح خلال السبعينيات، وكُنيَتُهُ أبو عمر: «إنّ ما يوحد هذه المنظمات هو أعظم بكثير مما يقسمنا إذا ما تجاوزنا الأسلوب الخطابي ونظرنا إلى العمل الحقيقي. فمن حيث المنشأ الطبقي لا يوجد اختلاف بين المنظمات، ومن حيث الأهداف، فكلنا ملتزم بتحرير فلسطين، ومن حيث السبيل أو الأسلوب فإننا جميعاً ملتزمون بأسلوب الكفاح المسلح طويل المدى»(٢٠). لقد كان هذا خلال عقد السبعينيات، ومن المعروف أن المنظمة وحركة فتح قد أسقطتا أسلوب الكفاح المسلح بما يتناسب مع «المسيرة السلمية».

إن مسألة الوحدة الوطنية في حركة التحرير الوطني الفلسطينية وثيقة الصلة بأنماط القيادة وعلاقاتها وأساليبها. فتعددية الحركات المكونة للحركة الكبرى هي انعكاس لفرديات متعددة ارتبط كل منها بحركةٍ معينة، وكل فردية متمسكة باستقلال حركتها تعبيراً عن تلك الفردية. وهذا لا يلغي الاختلاف العقائدي كما أسلفنا،

---

(١٩) **الثوري**، السنة ١، العدد ٤ (نيسان/أبريل ١٩٧٢)، ص ٣١.

(٢٠) *Free Palestine*, vol. 2, no. 5 (1970), p. 31.

ولكنه يبرز أهمية الفردية والذاتية لقادة الحركات في تكريس الانقسام والتفتُّت بصفتهما العنصرين الأكثر أهمية من الاختلاف العقائدي. ومن جهة أخرى فإن الفردية الرئيسية المتمثلة في «القائد الرمز»، على الرغم من أهمية دورها التاريخي، لم تبلغ الدرجة العليا من النمط النبوي أو النمط الزعامي أو (الكاريزما) أو الصورة النموذجية «للقائد العظيم». إنها أقرب إلى النموذج «السلطوي» الذي يعتمد على أدوات السلطة والقهر أكثر من اعتماده على الحب والانقياد الطوعي غير المنازع، وأكثر من اعتماده على إيمان الشعب والقيادات الأخرى بأنه «الأفضل».

والعلاقة بين «القائد الرمز» والقيادات الأخرى لم تصل إلى نموذج «حيّة موسى» أمام أفاعي سحرة فرعون. وخلافاً لما حدث في قصة حية موسى، فإن القيادات الصغرى لم تتضاءل أمام القيادة الكبرى ولم تذب فيها كما ابتلعت حية موسى أفاعي السحرة. فإن شخصية أبو عمار لم تصل عند الشعب الفلسطيني وقياداته المختلفة إلى درجة الكاريزما التي تبتلع القيادات الأخرى بشكل طبيعي ومن دون اللجوء إلى مقتضيات القوة والتصفيات المختلفة، بل إنها كثيراً ما كانت سبب الخلاف والانقسامات ليس فقط في الحركة الشاملة، بل في حركة فتح نفسها. فهي قيادة عادية تستعمل أدوات النمط السلطوي (الخليفي)، وإن كانت آلية الإعلام القوية تحاول أن ترسم صورة الزعيم التاريخي أو القائد الأسطوري، كما هو الشأن في معظم الأنظمة العربية. ولكن هذا يختلف عن النموذج الكاريزمي الطبيعي العفوي الذي يحظى بالانقياد الطوعي. وبسبب أهمية قيادة القائد الفرد، الرمز، التاريخي، أبو عمار، في تشكيل حركة التحرير الفلسطيني ومصير الشعب الفلسطيني، فإننا سوف نكرس باقي الفصل في الحديث عن ملامح الفردية والذاتية واللامؤسسية، وأهمية غياب الرجل العظيم في المواقف القيادية لذلك القائد الفرد.

ثالثاً: القائد الرمز والنمط القيادي الذي يرسمه

عندما اختار جون والاش وجانيت والاش (John and Janet Wallach) عنوان كتابهما عن عرفات: **عرفات في عيون الناظرين** (*Arafat in the Eyes of the Beholder*)، عبّرا عن حقيقة مهمة، هي أن عرفات يعني أشياء مختلفة للفئات أو الجهات المختلفة. ومع الإقرار بوجود صور مختلفة له في عيون الناظرين، فهنالك اتفاق على أن لديه صفات إيجابية وصفات سلبية. فمن الصفات الإيجابية التي تذكر أنه كرس نفسه منذ بداية حياته للقضية الفلسطينية وأخضع حياته الشخصية لحياته السياسية (أو طموحه السياسي؟) ولم يحرص على تكريس القضية لأسرته المباشرة كما يفعل بعض القادة، وهو يملك بعض الصفات المهمة للقيادة مثل قدرته الفائقة على العمل لساعات طويلة

وتحت أقسى الظروف من دون كلل، وهو دائماً مليء بالحيوية والنشاط، ويرى الكثير من المراقبين أن طاقاته الجسمانية والحيوية التي يتمتع بها هي فوق المستوى العادي، ولذلك فهو كثير الحركة وكثير التنقل تراه في كل مكان إن استطاع. ويتمتع عرفات بإقناع الآخرين وجهاً لوجه، مع أنه ليس خطيباً جيداً[٢١].

ويرى سعيد أبو الريش أن أفضل ما في عرفات أنه لا يعرف الخوف في وقت يسود فيه الجبن، وأنه أحسن ما يكون قائداً عسكرياً ميدانياً شجاعاً يبعث الحماس في الأتباع، وأنه حافظ على الحلم الفلسطيني حياً وجعل القضية حية، وأعطى كل إمكاناته لتحقيق تسوية سلمية للقضية[٢٢]. ويرى البعض أن عرفات لديه صفات الشخصية الملهمة أو الكاريزما[٢٣]. ونحن نختلف مع هذا الرأي، لأن الكاريزما تعتمد على نظرة الأتباع للقائد واعتبارهم أنه ملهم. والأتباع هم الشعب الفلسطيني والقيادات الأخرى، ولم يتوافر لعرفات رؤية شاملة من قبل شعبه، والقيادات الأخرى تضعه في فئة الشخصيات الملهَمة.

ويذكر بعض المؤرخين لشخصية عرفات أن سيرته المالية ذات سمعة نظيفة لأنه لا يملك شيئاً شخصياً له، ويعيش حياة تقشف، وأنه، حتى لو قورن بعبد الناصر الذي تميز بالنزاهة العالية، لكان قديساً[٢٤]. ويستدلون على ذلك بأنه تبرع بثروته المالية التي جمعها من عمله في الكويت في أوائل الستينيات والبالغة ٦٠٠٠٠ (ستين ألف) دينار كويتي لصالح الثورة (فتح في البداية)[٢٥].

ويرون كذلك أنه يتعاطف لدرجة البكاء مع الأطفال الأيتام والأرامل والشهداء، وأنه ليس انتقامياً ولا يمكن أن يصفي جسدياً أي فرد عمل معه حتى ولو ثبت أنه خائن، فهو يكره الإرهاب عموماً[٢٦].

إن الحديث عن النزاهة المالية لا يمكن أن يناقش من الزاوية الضيقة التي يتحدث عنها بعض المعجبين بياسر عرفات، وهي زاوية أنه يعيش حياة تقشف وأنه لا

---

(٢١) Alan Hart, *Arafat, a Political Biography* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1989), pp. 39, 46 and 70, and Saïd K. Aburish, *Arafat: From Defender to Dictator* (London: Bloomsbury, 1998), pp. 24-25.

(٢٢) Aburish, Ibid., pp. 24 and 321.

(٢٣) Hart, Ibid., pp. 46 and 215.

(٢٤) المصدر نفسه.

(٢٥) John Wallach and Janet Wallach, *Arafat: In the Eyes of the Beholder* (London: Heinemann, 1990), p. 118.

(٢٦) Hart, Ibid., pp. 45-54.

يملك شيئاً لنفسه. ولذلك سوف نناقش هذه السمة عندما نتحدث عن الجوانب الأخرى في شخصية عرفات، وبخاصة جانب التنظيم السياسي والإداري، والفساد المالي والإداري والسياسي.

ومن الصفات الإيجابية الأخرى التي يشير إليها مؤرخو سيرة عرفات أنه لا يشرب الكحول والقهوة ولا يدخن. ومن الناحية الدينية يعتبر عرفات نفسه أنه مسلم ملتزم يؤدي الصلوات الخمس، ولكنه يجمعها مرة واحدة، ويحمل باستمرار ميدالية عليها آية قرآنية كريمة. وعندما يتحدث مع بعض الغربيين أو اليهود يقول: «أنا مسلم ويهودي بنفس الوقت، فالإسلام يدمج الديانات الثلاث، وأنا واحد منكم. وأنا لا أقبل بالنزاع الذي يحدث بين يهود السفارديم ويهود الأشكيناز، فهو ضد ديني الإسلام»[٢٧]. ويبدو أنه مغرم بمنافسة الآخرين في انتمائهم الديني، فعندما قام رئيس الجالية الفلسطينية الأورثوذوكسية في الولايات المتحدة بزيارة عرفات وقدمه معاون عرفات بتلك الصفة، قال عرفات لمساعده: «قل له إني مسيحي أورثوذوكسي أكثر منه. أنا كذلك بالفعل»[٢٨].

ومن المعروف عن عرفات أيضاً أنه «مدمن شغل» فيعمل ١٦ ساعة يومياً مقسمة إلى فترتين: إحداها في الصباح الباكر، والثانية بعد العصر. وأفضل ساعات نشاطه الذهني تبدأ من الساعة التاسعة مساءً وحتى بعد منتصف الليل. وهو يدعو القيادة للاجتماع في وقت يكون الجميع مستنفَذين نشاطاً، وهو في أفضل حال بعد منتصف الليل. وهو حريص على صحته يتناول الفيتامينات ويمارس الرياضة ويخضع للفحص الطبي باستمرار. وهو يشك في أي أكل لا يأتيه عن طريق طباخه الخاص. ويقضي معظم حياته في الطائرة متنقلاً من دولة إلى دولة في سبيل قضية فلسطين. ويقال إنه يعيش في الطائرة أكثر مما يعيش على الأرض[٢٩]. وكان هذا الوصف صحيحاً قبل أن تفرض إسرائيل عليه الإقامة الجبرية في مقره في رام الله.

لقد عُرف ياسر عرفات كناشط في سبيل القضية الفلسطينية منذ سنيه الأولى في الدراسة الجامعية في القاهرة. وهو يرى نفسه تجسيداً للشعب الفلسطيني والقضية الفلسطينية. وأكثر ما يعبِّر عن ذلك اختياره طائر العنقاء المأخوذ من الأساطير المصرية القديمة مثالاً أو نموذجاً له ولحياته وحتى للشعب الفلسطيني. بل إنه يدعو نفسه العنقاء (Phoenix) وهذا الكائن يعمر خمسة قرون ثم يحترق ذاتياً لينبعث من وسط

---

(٢٧) Wallach and Wallach, Ibid., pp. 36 and 86.

(٢٨) Aburish, *Arafat: From Defender to Dictator*, p. 316.

(٢٩) Wallach and Wallach, Ibid., p. 34.

الرماد من جديد وهو أتم ما يكون شباباً وجمالاً[٣٠]. إنه يُعبّر عن العناد واستمرار التحدي والانبعاث المتواصل والثقة في المستقبل. وأبو عمار لا يرى نفسه مجرّد رئيس لحركة فتح أو لمنظمة التحرير الفلسطينية، أو رئيس دولة فلسطين، حتى قبل نشوء السلطة الوطنية الفلسطينية. بل إنه يعتبر نفسه الأب المؤسس للشعب الفلسطيني والدولة الفلسطينية، كما كان جورج واشنطن بالنسبة إلى الشعب الأمريكي[٣١]. فلا عجب أن نلاحظ أن عنصريْ الذاتية (الشخصانية) والفردية عنده ظاهران بقوة.

مع كل هذه الصفات أو السمات (الإيجابية)، هنالك الكثير من الصفات التي تعتبر مثالب واضحة في شخصية عرفات. فعرفات منذ بداية حياته السياسية كزعيم طلابي في القاهرة وحتى الآن هو نموذج للذاتية (الشخصانية) والفردية، وهو يعشق الإعلام بغضّ النظر عن المحتوى أو النتائج، وهو مزاجي ومراوغ وحاد الطبع ومندفع وعصبي وحساس، ودوماً يتأخر عن مواعيد الاجتماعات وغير منظم[٣٢]. إن هنالك إجماعاً على أن «لسانه زفر»، فهو يصرخ في وجه الذين يعملون معه، مهما علا شأنهم، بما في ذلك الوزراء والمستشارون وأعضاء المجلس التشريعي، ويطلق عليهم ألقاباً مؤذية مثل أولاد الكلبة وغير ذلك من الألفاظ الأخرى التي تتضمن إهانات لفظية واضحة، مما لا داعي لذكره هنا[٣٣].

إن من أهم المداخل لتحليل نمط عرفات القيادي معرفة موقعه على الخط الاستمراري بين محور القيادة الفردية والقيادة الجماعية. منذ السنوات الأولى لتأسيس حركة فتح في أواخر الخمسينيات وأوائل الستينيات من القرن الماضي، كان هنالك صراع واضح بين أعضاء اللجنة التنفيذية لحركة فتح، وبخاصة خالد الحسن، وبين عرفات، حول موضوع فردية القيادة أو جماعيتها. فلقد كان هنالك تخوُّف واضح من تحول عرفات إلى دكتاتور فلسطيني، وكان الأعضاء الآخرون يحاولون وضع القرارات والشروط التي تحافظ على القيادة الجماعية. وكان عرفات يأمل أن تصمم المنظمة أو الحركة (فتح) حول شخصه هو وأن يكون الزعيم غير المنازع، وليس مجرد الأول من بين مجموعة الأقران المتساوين.

وكانت الحجج الظاهرية التي يستند إليها عرفات في رفض القيادة الجماعية، أن القيادة الجماعية تفتح المجال لاستغلال الحكومات العربية وغيرها، وأنها تمنع اتخاذ

---

(٣٠) **قاموس المورد**، ص ٦٨١.

(٣١) Wallach and Wallach, Ibid., p. 392.

(٣٢) Aburish, *Arafat: From Defender to Dictator*, p. 23.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٣١٩.

قرارات حاسمة، أي إنها تشل عملية اتخاذ القرارات. وكان كثيراً ما يصارح رفاقه في رغبته في الحصول على تفويضٍ كاملٍ ليعمل باسم اللجنة التنفيذية. وعلى الجانب الآخر كان خالد الحسن يقود عملية لجم هذا الاتجاه بجميع السبل، وكان يجد تجاوباً من الأعضاء الآخرين في اللجنة التنفيذية. وكان خالد الحسن يرى في عرفات مشروع دكتاتور أو «دكتاتوراً بالإمكان» وكان من أهم موضوعات الخلاف تبنّي أعمال عسكرية فورية ضد إسرائيل من دون الإعداد الكافي، ومن دون التنسيق مع الحكومات العربية المعنية، ومن دون النظر لإمكانات تلك الحكومات وظروفها وردود الفعل المحتملة من قبل إسرائيل. وكان عرفات، المستعجل دائماً، يرى ضرورة المباشرة بمثل تلك العمليات مفترضاً أنها سوف تدفع الحكومات العربية للاستعداد للمعركة وتوحُّد العرب. وكان خالد الحسن وزملاؤه يرفضون هذا الأسلوب لدرجة أنهم قطعوا التمويل عن عرفات، وكانوا يخشون من استحالة الوصول إلى تسوية سلمية مع إسرائيل بسبب أعمال عرفات، بالإضافة إلى خوفهم من القيادة الفردية والدكتاتورية.

ولقد سارت الأحداث على غير ما كان يأمل مؤيدو القيادة الجماعية. فظهور منظمة التحرير الفلسطينية كان بمثابة تحدٍّ لحركة فتح لتقوم بأعمال عسكرية، ثم جاءت هزيمة حزيران/يونيو ١٩٦٧، وفشل الحكومات العربية في مواجهة إسرائيل وبروز العمل الفدائي ومعركة الكرامة (عام ١٩٦٨)، وسياسات إسرائيل القهرية إزاء التنظيمات الفدائية داخل فلسطين وخارجها. كل هذه العوامل ساعدت على بروز عرفات وتراجع قوة المنادين بالقيادة الجماعية والعمل المنظم والمخطط، فأصبح عرفات الحاكم المطلق، واستقال معظم المعارضين له وحصل على الموافقة الجماعية لأسلوبه[٣٤].

ومن الضروري الإشارة هنا إلى أن محاولة العمل العسكري التي أشرف عليها عرفات مع عدم وجود الرؤية الاستراتيجية، أدت إلى خسائر بشرية فادحة في الفدائيين الفلسطينيين وتدمير الخلايا التي أقاموها في الضفة الغربية، وقتل معظمهم من قبل إسرائيل[٣٥].

أما من حيث أسلوبه ونمطه في القيادة، فمن المعروف أنه يمارس سيطرة تامة على تمويل فتح والمنظمة (والسلطة الآن)، وعلى جميع القرارات المالية وغير المالية. يقول جون والاش وجانيت والاش اللذان درسا حياة عرفات عن طريق المقابلات

(٣٤) Hart, *Arafat, a Political Biography*, pp. 138-160, 176-199, 239-241, 263 and 337.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٢٤٥ ـ ٢٥١.

الشخصية المطوّلة، وقضيا معه مئات الساعات من بلد إلى بلد: «هو الذي يصدر الأوامر ويوقع الشيكات ويدير المنظمة بطريقته الفوضوية ذات الشخصانية أو الذاتية العالية. فهو يتخذ القرارات وتصبح أمراً واقعاً، ولا يلتزم بروح عملية اتخاذ القرار الجماعي، ولا يريد تفويض السلطة. إنه يريد كافة الخيوط في يديه، ابتداءً من أصغر التفاصيل المالية، إلى الإدارية، إلى العسكرية، والمهم أنه يسيطر كلياً على خيوط المال»[٣٦].

ولا شك في أن هذا الوضع خلق كثيراً من المشاكل مع القادة الآخرين في فتح والمنظمة والمجلس الوطني الفلسطيني. وعندما يسأله أحد الناقدين: أين أموال المنظمة أو أموال الانتفاضة؟ يقول: «أنا هنا»[٣٧]. وقد نقل أحد الناشطين في المجال الفلسطيني ما يلي: «في أحد اجتماعات المجلس الوطني الفلسطيني قدمت مجموعة من الأعضاء مذكرة تطلب إخضاع كافة الأموال لرقابة جماعية بإشراف المجلس الوطني، فلما قرأ أبو عمار المذكرة أعلن في الحضور: انظروا يا إخواني ماذا يريد هؤلاء. ألا يكفيني مؤامرات الـ CIA والموساد وكافة القوى الأخرى؟ ويأتي هؤلاء ليحاسبوني!!».

ومقابل هذا النقد من بعض أعضاء النخبة القيادية، يجد عرفات إشباعاً كبيراً من شعور الكثيرين من أبناء الشعب الذين يتلقون منه المساعدات، كأبناء الشهداء والمحتاجين والفقراء والمرضى واليتامى والطلبة، الذين يشعرون أنه مصدر رزقهم، ويرفعونه فوق أية منزلة[٣٨].

وتبدو عناصر الذاتية في القيادة في تفسير عرفات الشخصاني لكثير من الأمور بحيث لا يوجد فرق بين مصيره هو كشخص وقائد، وبين المنظمة ومصيرها. فبعد هزيمة المنظمة في أحداث اجتياح لبنان عام ١٩٨٢ وخروجها من لبنان، يقول أبو عمار: «بكل ما أوتي شارون من قوة فشل في غزو بيروت، بكل قواته الضخمة فشل في أن يغزوني». ويسخر عرفات من التقدم الذي ادّعاه شارون ويقول: «إن شارون يقول إن دباباته تقدمت ٢٠ متراً، وطول الدبابة ١٧,٦ متراً! لقد عرف أنه لا يستطيع هزيمتي».

وعلى الرغم من كل ما حدث للمنظمة في ذلك الحين، يقول عرفات: «لقد أعطيت شارون درساً»[٣٩]. وبعد ذلك بأربع سنوات، عام ١٩٨٦ عاد ليقول: «أين

(٣٦) Wallach and Wallach, *Arafat: In the Eyes of the Beholder*, pp. 35-36.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٢٦.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٢٧.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٤١١.

أنا الآن بعد كل تلك السنين؟ لقد عدت بقوّاتي إلى لبنان!»[٤٠]. وفي مناسبة أخرى يقول: «إن العرب لم يأتوا لنجدتي في بيروت، فقد جربوا كثيراً إلغائي أو تصفيتي، ولكن طائر العنقاء موجود وما زال حياً.. فقد أوجد المصريون القدامى رمز العنقاء تعبيراً عن عدم القابلية للكسر»[٤١].

رابعاً: اتفاقيات أوسلو والنمط القيادي

ويرى بعض المفسرين أن عنصريْ الذاتية والفردية لم يقتصر بروزهما على الفترة التي سبقت ظهور السلطة الوطنية الفلسطينية، بل إنهما ربما كانا محددين رئيسين بشكل التسوية المستقبلية التي عرفت بالعملية السلمية. وأجد في سلسلة المقالات التي كتبها أحمد صدقي الدجاني في جريدة **الرأي** الأردنية بعنوان: «شهادتي عما جرى في اجتماع المجلس المركزي الفلسطيني١٩٩٣» في ثماني حلقات من تاريخ ٦/ ١١/ ١٩٩٤ وحتى تاريخ ٢٢/ ١١/ ١٩٩٤، أصدق تعبير عن آلية موافقة المجلس المركزي الفلسطيني على «اتفاقية أوسلو»، أو ما عرف باتفاق «غزة ـ أريحا أولاً» أو «اتفاق إعلان المبادئ».

وخلاصة ما يتوصل إليه الدارس لشهادة الدكتور أحمد صدقي الدجاني هي أن ذلك الاجتماع الذي عقد في تونس يومَي الأحد والاثنين ١٠/ ١٠ ـ ١١/ ١٠/ ١٩٩٣ استخدم كوسيلة تعطي مظاهر ممارسة الديمقراطية لوضع سيطرت فيه فردية القيادة في اتخاذ قرارات مصيرية. ومن الجدير بالذكر أن الإعلان عن الانتهاء من المفاوضات السرية بين منظمة التحرير الفلسطينية وإسرائيل برعاية نرويجية في أوسلو قد تم في ٢/ ٩/ ١٩٩٣، وتوصلهما إلى مسودة اتفاق نهائية لإعلان مبادئ حول ترتيبات حكومة ذاتية انتقالية. وقد تم توقيع الاتفاق «الاعتراف المتبادل» يوم ٩/ ٩/ ١٩٩٣، وتوقيع اتفاق إعلان المبادئ يوم ١٣/ ٩/ ١٩٩٣ في حفل مشهود في البيت الأبيض الأمريكي.

ولا شك في أن توقيع اتفاق الاعتراف المتبادل وتوقيع اتفاق إعلان المبادئ يومي ٩/ ٩/ ١٩٩٣ و١٣/ ٩/ ١٩٩٣ كان بمثابة الإعصار لمعظم الفلسطينيين والعرب، لأنه وبغضّ النظر عن موقف التأييد والمعارضة كان تغييراً جذرياً ضخماً عما ألفه التفكير العربي والفلسطيني. وكما هو معلوم، انقسم الناس بين مؤيد ومعارض، وكانت المعارضة أكبر بكثير من التأييد. ومن الناحية النظرية، لم يكن الأمر سهلاً بالنسبة إلى

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٤٢٢.
(٤١) المصدر نفسه، ص ٣٤.

منظمة التحرير الفلسطينية وحركة فتح بالذات، لأنهما أسستا شرعيتهما على أساس استعادة فلسطين بالكفاح المسلح، والآن تريدان أن تقنعا الشعب العربي والشعب الفلسطيني ممثَّلاً بالمجلس المركزي الفلسطيني، أن المفاوضات السلمية هي أفضل من الكفاح المسلح لاسترجاع ما يمكن استرجاعه من أرض فلسطين وحقوق الشعب الفلسطيني.

وهنا تأتي أهمية هيمنة القيادة الفردية على فتح وعلى المنظمة والأدوات التي تستعملها. وكان لا بد أولاً من حصول موافقة اللجنة التنفيذية لمنظمة التحرير الفلسطينية أولاً قبل عرض المشروعين على المجلس المركزي الفلسطيني، وكان هذا الأمر من قبيل تحصيل الحاصل في ضوء الظروف الموضوعية للجنة التنفيذية، حيث يبين أحمد صدقي الدجاني ذلك بقوله: «وقد كنت مدركاً أن هذا الإقرار مطلب مستعجل أمريكي ليتم التوقيع على الاتفاق في واشنطن. ولم يخامرني أمل كبير في أن ترفض اللجنة التنفيذية إقرار الاتفاق، لمعرفتي بما كانت عليه أوضاعها، ولخبرتي في أسلوب رئاستها في استخلاص قرارات منها ومن المجلس المركزي. . . وما أسرع ما عرفنا أن اللجنة اجتمعت يومَي الأربعاء والخميس ٨/ ٩/ ١٩٩٣ و٩/ ٩/ ١٩٩٣ بحضور نصاب من أعضائها وغياب آخرين.

وهكذا كان مجموع من صوت للاتفاق تسعة أعضاء من أصل ثمانية عشر عضواً في اللجنة التنفيذية انتخبهم المجلس الوطني الفلسطيني في دورة عام ١٩٩١، ومن انتخبهم المجلس الوطني الفلسطيني في دورة عام ١٩٩١، ومن بين خمسة عشر عضواً حضروا الاجتماع»[٤٢]. ولا يتسع المقام هنا لتفصيل أسماء الغائبين والحاضرين والموافقين والمعارضين والممتنعين وانتماءاتهم، ولكن من المهم إدراك أن غياب فردٍ واحدٍ وامتناع فردٍ آخر عن التصويت، كان يحمل معاني كبيرة من ممارسة النفوذ والتأثير أو الخضوع لهما، وفي الوقت نفسه كان ذلك عاملاً حاسماً في الحصول على قرار الموافقة على الاتفاق.

وبعد أن استكملت خطوة الموافقة من اللجنة التنفيذية تم عرض مشروع الاتفاق على المجلس المركزي الفلسطيني يومي ١٠/ ١٠/ ١٩٩٣ و١١/ ١٠/ ١٩٩٣، وانتهى الاجتماع بإقرار مشروع الاتفاقية بأغلبية ٦٣ صوتاً بحضور (٨٠) عضواً من أصل (١١٠) ومعارضة (٨) وامتناع (٩) وغياب (٣٠). ومن الأمور التي ساعدت على نجاح المشروع أن قيادات المنظمات المؤيدة للاتفاق أصدرت أوامرها لممثليها في

(٤٢) الرأي، ٨/ ١١/ ١٩٩٤.

المجلس بأن يلتزموا بقرار الحركة بالتأييد وعدم المعارضة، وقد تم التحقق من ذلك أثناء التصويت(٤٣).

ومن جهة أخرى، فإن عدد الغائبين عن الجلسات كان كبيراً ويعبِّر عن قطاع واسع من الساحة الفلسطينية، كما أن بعض حركات المعارضة الرئيسية مثل حماس لم تكن ممثَّلة أصلاً في هذا التجمع. والأهم من كل ذلك الدور الفاعل الذي قام به رئيس اللجنة التنفيذية أثناء يومي النقاش. ومن الجدير بالذكر أنه كان هنالك اختلاف في الرأي حول شرعية عرض الموضوع على المجلس المركزي الفلسطيني بدلاً من المجلس الوطني الفلسطيني، ومدى شرعية القرارات المصيرية التي تصدر عن المجلس المركزي. وقد تم الأخذ بفكرة أن المجلس المركزي يملك التفويض من المجلس الوطني، كما أن ظروف الأعضاء في المناطق المحتلة قد تعيق الحصول على نصاب للمجلس الوطني الفلسطيني.

أما بالنسبة إلى دور أبو عمار، فعلى الرغم من وجود السيد سليم الزعنون، رئيس المجلس الوطني الفلسطيني، رئيساً للجلسات، فإن دور «أبو عمار» كان ظاهراً. ويذكر أحمد صدقي الدجاني الأساليب التي يؤثر فيها أبو عمار على المعارضين أثناء الاجتماعات بشكل عام، وبخاصة اجتماعات المجلس المركزي يومي ١٠/ ١٠/ ١٩٩٣ و١١/ ١٠/ ١٩٩٣، فيقول: «**أولها** أن ينصرف عن متابعة المتحدث إلى ملف أوراقه فيفتحه ويشرع في القراءة والتوقيع. **وثانيها** أن يقوم باستدعاء بعض معاونيه ليكلفهم بأمور بينما المتحدث يتحدث مما يؤثر على درجة إنصات القاعة وقد يؤدي إلى إرباك المتحدث. ويكون اللجوء إلى هذا الأسلوب إذا زادت نغمة المعارضة. **وثالثها** أن يلجأ إلى مقاطعة المتحدث إيجابياً في حالة نجاح الحديث في شد القاعة وإثارة إعجابها فيوافقه. **ورابعاً** أن يقاطع المتحدث محتجاً أو مستنكراً أو مخالفاً متظاهراً بالغضب الشديد ورافعاً صوته. وكان هذا الأسلوب الرابع يوتّر جوّ المجلس، وقد يؤدي إلى مشادّة بين المتحدث وبينه في الكلمات أو إلى اختصار المتحدث حديثه، كما يدعو رئاسة الجلسة إلى التدخل راجية رئيس اللجنة التنفيذية ألا يقاطع المتحدث»(٤٤).

ويذكر الدجاني العديد من الأمثلة التي مارس رئيس اللجنة التنفيذية أشكال التدخلات المذكورة معه ومع شفيق الحوت وسلوى أبو خضرا وغيرهم(٤٥). ويشير الدجاني بعد ذلك إلى ما قالته بعض الصحف العالمية حول تلك الاجتماعات، ومنها **الهيرالد تريبيون** التي أبرزت موافقة المجلس على اتفاقية الحكم الذاتي وانتقاده

---

(٤٣) **الرأي**، ١٧/ ١١/ ١٩٩٤.

(٤٤) **الرأي**، ١٣/ ١١/ ١٩٩٤.

(٤٥) **الرأي**: ١٣/ ١١/ ١٩٩٤٤، و١٥/ ١١/ ١٩٩٤.

لأسلوب عرفات، وذكرت التصويت ونتيجته وكيف أنه لم يكن هناك شك بأن رئيس اللجنة التنفيذية سوف يربح في تصويت المجلس. وذلك لغياب الفصائل المعارضة ومقاطعتها الاجتماع. وذكرت أن حلفاء عرفات ومعارضيه على السواء اتهموه بأسلوب التفرد في قيادته، وأشارت إلى دعوة محمود عباس وحيدر عبد الشافي السيد عرفات التزام المؤسسية في اتخاذ القرارات[٤٦].

وفي هذا المجال يتساءل عزمي بشارة عن مشروعية تمثيل منظمة التحرير الفلسطينية للشعب الفلسطيني في عملية السلام، ويجيب بأن هدف العملية السلمية كما حدثت هو إعطاء منظمة التحرير الفلسطينية المشروعية من دون الاعتراف بمشروعية هدفها، ولم يكن الهدف إعطاء المشروعية للتحرير[٤٧]. ويستطرد عزمي بشارة فيقول: «بناءً عليه، وبعد أن فقدت هدف التحرير الوطني، فإن مشروعية القيادة الفلسطينية الحالية لا تشتق من الهدف أي المستقبل، بل من التاريخ أي من الماضي، وهذا أمر مرتبط بأفراد، أو حتى فرد، تختزل فيهم موضوعة القيادة التاريخية. ففي غياب الهدف، ومع الاندثار والتصفية الجسدية لقسم كبير من القيادة التاريخية التي كانت تمثل هذا الهدف، ومعارضة قسم آخر منها لمجمل العملية السياسية الجارية، تزداد الأهمية المعنوية والرمزية للفرد القائد إلى درجة غير مألوفة في البنى الفلسطينية التي رافقتنا حتى اليوم، والتي [البنى الفلسطينية] طالما شكت من التفرد في اتخاذ القرارات وعدم الالتزام بجماعية العمل ولا نعرف حالات عديدة يطلق فيها لقب «القائد الرمز» على رأس السلطة»[٤٨].

ويتابع عزمي بشارة فيقول: «فالأساس الفعلي الذي تستند إليه القيادة الحالية هو العملية السياسية ذاتها التي أنقذتها من مصير النظام العربي. فمصدر شرعية السلطة هو السيادة التي تشتق من السيادة الإسرائيلية. وهذه المفارقة هي السر أو القاعدة المادية التي تبنى عليها كافة تناقضات المرحلة، وإحباط مثقفينا، وحيرة شعبنا، وتخبط قواه المنظمة والمسيَّسة»[٤٩]. ويرى عزمي بشارة في ذلك خطراً كبيراً إذا لم تحلّ قضية مصدر الشرعية، فسوف يبقى الفلسطينيون أسرى لعبة موازين القوى بينهم وبين إسرائيل. . . الأمر الذي يعني تطور الوصاية الإسرائيلية على الفلسطينيين

---

(٤٦) **الرأي**، ٢٠/١١/١٩٩٤.

(٤٧) عزمي بشارة، «مشروعية تمثيل الانتخابات في ظل سلطة الحكم الذاتي،» في: **إنتخابات الحكم الذاتي الفلسطيني**، تحرير جواد الحمد وهاني سليمان، ندوات؛ ٨ (عمّان: مركز دراسات الشرق الأوسط، ١٩٩٤)، ص ٧٢.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٧٢.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٧٢.

إلى تحالف تابع ومتبوع يفرض على النخب الفلسطينية. .»[٥٠].

وإن هذه النتائج الخطيرة مرتبطة بتفرد القيادة في القرار المصيري، ما يثير شكوكاً حول نجاح الديمقراطية في مثل هذه البيئة السياسية. ويفسر عبد الرحيم ملّوح، عضو اللجنة التنفيذية لمنظمة التحرير الفلسطينية وعضو المكتب السياسي للجبهة الشعبية ذلك بقوله: «لكن ديموقراطيتنا لم تقم على أساس مؤسسات منتخبة، وإنما قامت على أساس التوافق السياسي القومي المحكوم بظروف الشتات. . .

ولهذا لم تنجح مؤسسات م.ت.ف. في صنع التوقيع على اتفاقية أوسلو مما أدى إلى تفرد القيادة المتنفذة بهذا القرار، رغم أنه مخالف لميثاق م.ت.ف. وبرامجها. . . وشخصياً، لا أعتقد أن السلطة التي جاءت على قاعدة أوسلو، يمكن أن تستجيب لضغوط الديموقراطية، خاصة أن هذه السلطة ستكون معتمدة على التمويل الخارجي وعلى قوة اتفاقها مع الاحتلال بالدرجة الأولى. وهذا التشخيص يظهر كم نحن بحاجة إلى تجديد مشروعنا الوطني التحرري الديمقراطي وتجديد أدواته وقواه»[٥١].

ولمّا كان هذا الحديث لعبد الرحيم ملوح قبل حدوث انتخابات الحكم الذاتي، فقد ضمَّنه تحليلاً للأدوات التي تستعملها القيادة، وخاصة أبو عمار، للسيطرة على نتائج الانتخابات. فهي تستعمل «القوة المالية وقوة التعيين اللتين تمثلان سلاحاً هاماً بيد السلطة عموماً وبيد أبو عمار خصوصاً. وسيتحكم بهذه التعيينات عنصر الولاء الشخصي واتفاق السلطة مع إسرائيل وما يؤمِّنه من وسائل دعم مختلفة. . .»[٥٢]. ويذهب محمود الزهار من قيادات حماس إلى أبعد من ذلك في تحليل أدوات القيادة في السيطرة على المعارضة وتنفيذ اتفاقها مع إسرائيل، فيذكر خمس محطات أو أدوات تتبعها القيادة.

المحطة الأولى، هي لجوء كل ضابط كبير إلى اعتماده على «جهازٍ قذرٍ» ليسنده بسبب حالة الخوف من كل شيء أو حالة «المضبوع».

المحطة الثانية، هي تصفية مشروع فتح عن طريق استيعاب كل الطاقة المسلحة في جهاز الشرطة واستيعاب القادة السياسيين في خانات هامشية وإهمال من يعارض أو يعترض وقد يكون مصيره الإهانة والتحقير.

---

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٧٣ ـ ٧٤.

(٥١) عبد الرحيم ملوح، «القوى الفلسطينية وانتخابات الحكم الذاتي،» في: **إنتخابات الحكم الذاتي الفلسطيني**، ص ١٧٦ ـ ١٧٧.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ١٧٨.

المحطة الثالثة، هي استيعاب كل من أجرم في حق شعبه بهدف تكثير المجموعة الداعمة للسلطة.

المحطة الرابعة، هي إمكان تحوُّل السلطة إلى أداة أجنبية.

المحطة الخامسة، هي إلغاء ملفات فلسطينيّي الشتات ترسيخاً لرغبة «الراعي» الأمريكي و«الشريك» الإسرائيلي(٥٣).

خامساً: ما بعد أوسلو: السلطة الوطنية الفلسطينية والنمط القيادي

يتفق المحللون على أن التفرد في القرار واللامؤسسية في السلوك السياسي والإداري استمر بعد توقيع اتفاق أوسلو وظهور السلطة الوطنية الفلسطينية. ومع أن اتفاق أوسلو كان بين إسرائيل ومنظمة التحرير الفلسطينية، فإن الاتفاقية أوجدت أجهزة سياسية وإدارية غير الأجهزة القائمة في منظمة التحرير الفلسطينية، وهي أقرب ما تكون إلى أجهزة دولة منقوصة السيادة. ولكن المهم من وجهة نظر التحليل القيادي وعناصر النمط الزعامي ـ السلطوي أن تلك الأجهزة وما بينها من علاقات وتقسيم للسلطات، تصلح لتحليل دينامية القيادة وما أظهرته من ملامح. ونخص بالذكر المجلس التشريعي الفلسطيني ورئيس السلطة الوطنية الفلسطينية وحق المراجعة القضائية. لذلك، لا بد أولاً من إيضاح الوضع النظري القانوني لتلك الأجهزة، ثم بيان مدى النجاح الذي حققته على معيار مؤسسية السلطة والقيادة ودرجة توافر عناصر النمط الزعامي ـ السلطوي.

إن الجهاز الرئيسي السياسي في السلطة الوطنية الفلسطينية هو المجلس التشريعي الفلسطيني. وقد تمت الانتخابات للمجلس التشريعي الفلسطيني ولرئيس السلطة الوطنية الفلسطينية في بداية عام ١٩٩٦، وعقدت الجلسة الأولى للمجلس التشريعي الفلسطيني في مركز رشاد الشوا الثقافي بمدينة غزة بتاريخ ٧/ ٣/ ١٩٩٦(٥٤). ويتكون المجلس من ٨٨ عضواً يمثلون مختلف دوائر الضفة الغربية وقطاع غزة الست عشرة. وتكون مدته مدة المرحلة الانتقالية البالغة خمس سنوات تبتدئ من تاريخ التوقيع على اتفاقية غزة ـ أريحا الموقعة في ٤/ ٥/ ١٩٩٤، أي إنها تنتهي بتاريخ ٤/ ٥/ ١٩٩٩. وللمجلس الحق في سن القوانين في مختلف الموضوعات

---

(٥٣) محمود الزهار، «القوى الفلسطينية وانتخابات الحكم الذاتي،» في: **إنتخابات الحكم الذاتي الفلسطيني**، ص ١٦٦ ـ ١٦٧.

(٥٤) عائشة أحمد، «هيكلية المجلس التشريعي الفلسطيني،» في: خليل الشقاقي، محرر، **الانتخابات الفلسطينية الأولى: البيئة السياسية، السلوك الانتخابي، والنتائج** (نابلس: مركز البحوث والدراسات الفلسطينية، دائرة السياسة والحكم، ١٩٩٧)، ص ١٨٥.

إلا إذا كانت مخالفة للاتفاقيات الإسرائيلية ـ الفلسطينية. فولايته مقيدة بتلك الاتفاقيات وليست مطلقة. وتنص المادة رقم (٥٥) من مشروع القانون الأساسي أن المجلس التشريعي يمارس اختصاصاته كسلطة تشريعية، ومن أهم اختصاصاته:

١ ـ سن القوانين وإقرارها.

٢ ـ مراقبة ومساءَلة السلطة التنفيذية ومؤسساتها ودوائرها وأجهزتها.

٣ ـ إقرار الموازنة العامة والقروض وخطط التنمية.

٤ ـ إقرار العفو العام.

٥ ـ منح الثقة أو حجبها عن الحكومة أو عن أحد الوزراء.

٦ ـ التصديق على الاتفاقيات والمعاهدات[٥٥].

ومن الناحية الدستورية والقانونية، يتمتع أعضاء المجلس التشريعي بالحصانة البرلمانية طيلة فترة المجلس وبعدها عن جميع الأفعال أو الأقوال التي قام بها أثناء العضوية. وينص النظام الداخلي على شروط إسقاط العضوية. ومن أهم أجهزة المجلس هيئة الرئاسة واللجان المختلفة، وتتكون هيئة الرئاسة من رئيس المجلس ونائبين له وسكرتير عام (أمين سر المجلس) ويتم اختيارهم بالانتخاب من قبل أعضاء المجلس. أما لجان المجلس فهي إحدى عشرة لجنة دائمة تم تشكيلها من قبل المجلس، ولكل لجنة رئيس ومقرر. واللجان الدائمة هي[٥٦]:

١ ـ لجنة القدس.

٢ ـ لجنة الأراضي والاستيطان.

٣ ـ لجنة شؤون اللاجئين والفلسطينيين في الخارج.

٤ ـ اللجنة السياسية (المفاوضات والعلاقات العربية والدولية).

٥ ـ اللجنة القانونية.

٦ ـ لجنة الموازنة.

٧ ـ اللجنة الاقتصادية.

٨ ـ لجنة الداخلية.

---

(٥٥) المصدر نفسه، ص ١٨٥ ـ ١٨٦.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ١٩٠ ـ ١٩٢.

٩ ـ لجنة التربية والقضايا الاجتماعية.

١٠ ـ لجنة المصادر الطبيعية والطاقة.

١١ ـ لجنة الرقابة العامة وحقوق الإنسان والحريات العامة.

بالإضافة إلى هذه المؤسسية التشريعية، أوجدت السلطة التنفيذية للمجلس (رئيس السلطة الوطنية الفلسطينية) العديد من الوزارات والمجالس المتخصصة والدواوين والإدارات والهيئات التخطيطية والتنفيذية والرقابية المختلفة. ومن الجدير بالذكر أن المادة الثامنة من اتفاقية أوسلو الثانية تنص على المراجعة القضائية، إذ يحق لأي شخص أو هيئة تأثروا من أي نشاط أو قرار صادر عن رئيس السلطة التنفيذية أو أي عضو من السلطة التنفيذية التقدم إلى المحكمة العدلية الفلسطينية المختصة لمراجعة مثل ذلك القرار أو النشاط.

لقد مضت الفترة الانتقالية المنصوص عنها في الاتفاقيات (خمس سنين منذ توقيع الاتفاقية)، وأصبح في تاريخ ٤/ ٥/ ١٩٩٩ من المفروض قيام انتخابات جديدة ومجلس جديد. ولكن المجلس والسلطة التنفيذية (رئيس السلطة الوطنية) استمروا في أداء عملهم ولم تحدث الانتخابات المرجوّة. ومن الناحية الظاهرية، إن التفسير الذي يعطى لهذا الوضع إخلال إسرائيل بتعهداتها، وفشل مفاوضات كامب ديفيد الثانية (التي حدثت بعد ذلك التاريخ بأشهر) واستمرار الانتفاضة والاضطرابات المستمرة بين الفلسطينيين وإسرائيل. وهنالك تفسيرات أخرى تشير إلى أن أي انتخابات تجري يمكن أن تؤدي إلى تغيير جذري في تشكيل المجلس وأهمية القوى السياسية المختلفة، مما يجعل التعلل بأسباب الاضطرابات سبباً غير كافٍ.

سادساً: العلاقة بين السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية كمؤشر لمفاهيم السلطة والقيادة والمؤسسية

يرى المتتبعون لدور المجلس وعلاقته بالسلطة التنفيذية وعلاقة تلك السلطة بالقضاء جوانب إيجابية مهمة وجوانب سلبية كثيرة الخطورة. فمن الناحية الإيجابية يعتبر قيام المجلس التشريعي تعبيراً عن نضج الشعب الفلسطيني ديمقراطياً، وتتويجاً مرحلياً لنضال الشعب الفلسطيني الطويل في سبيل دولته المستقلة. وقد مثلت في المجلس جميع المناطق ومعظم القوى السياسية، مع بقاء بعض القوى المهمة مثل حماس والجهاد الإسلامي خارجه، وهي في الواقع معارضة قوية من خارج المجلس. ومن حيث الجانب التنظيمي استكمل المجلس نظامه الداخلي وتشكيل لجانه الدائمة وجهازه الإداري، ووضع مخططات لمقره الدائم، وأقر موازنته الخاصة به. ومن حيث وظائفه

ومهامه، قام المجلس بدور نشيط في مناقشة البيان الوزاري للحكومة. وفي مجال التشريع والرقابة والمساءلة، وبخاصة في ما يتعلق بالفساد الإداري والمالي وحقوق الإنسان، ووضع السياسات المتعلقة بالتفاوض، كما قام بتوثيق العلاقات مع بعض البلدان الشقيقة والصديقة.

أما دور المجلس إزاء السلطة التنفيذية فما زال يعاني الكثير من الصعوبات ويمكن الافتراض أنه لولا أن إنشاء المجلس التشريعي كان جزءاً من اتفاقيات أوسلو لما استطاع أن يرى النور. فمنذ بداية المجلس وفي اجتماعه في بيت لحم (أيار/ مايو ١٩٩٦) رفض عرفات البحث في صلاحيات المجلس عندما تساءل بعض الأعضاء عن صلاحيات المجلس وصلاحيات الرئيس (عرفات)، فصرخ فيهم: «يا أولاد الكلب يا أولاد...»، فمجرد وجود المجلس يمثل مصدراً للإزعاج، فكيف بتحديد صلاحات الرئيس إزاء المجلس[٥٧]! ومن أهم وسائل إخضاع المجلس للرئيس اختيار أبو العلاء (أحمد قريع) مقرراً (رئيساً للمجلس). فعندما يحتدم النقاش في أي موضوع ويشعر أبو العلاء بإحراج للرئيس (عرفات)، يغلق أبو العلاء النقاش ويعلن أن الأمر أصبح بيد الأخ أبو عمّار. فمن الممكن طرح موضوع صلاحيات الرئيس أو أحد رجال حكومته للنقاش، ولكن دائماً من دون نتيجة[٥٨].

وقد لخصت اللجنة المكونة من هيئة رئاسة المجلس ورؤساء مقرري اللجان (٣٠/ ١٠/ ١٩٩٦) المشكلات التي يعانيها المجلس على النحو التالي:

لقد واجه المجلس في ممارسته لصلاحياته ومهامه مجموعة من المعوقات والصعاب كان أبرزها:

ـ «الارتباك الذي ساد علاقة المجلس بالسلطة التنفيذية والذي مردّه ليس فقط تأخر التشكيل الوزاري وإعداد بيان الحكومة، بل بمحاولة احتواء المجلس وتهميش دوره بالأشكال المختلفة، ومن أهمها التعتيم الإعلامي الرسمي من قبل السلطة التنفيذية على أعماله وعدم تنفيذ قراراته أو حتى إبداء الرأي أو الموقف منها، ما ولّد حالة من التذمر والسخط لدى لجان المجلس وأعضائه وأضعف من صدقيته وأثر بصورة سلبية على التجربة الديمقراطية لدى الجمهور الفلسطيني، وأبقى على جدول أعمال المجلس الكثير من القضايا التي لم يتم البت فيها في المجالات المالية والاقتصادية والأمنية والقضائية وحقوق الإنسان».

(٥٧) Aburish, *Arafat: From Defender to Dictator*, p. 396.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٣٠٣.

ـ «تأخر السلطة في إحالة مسودات مشاريع القوانين وفي مقدمتها القانون الأساسي والجدل الطويل الذي دار حوله بين السلطتين التشريعية والتنفيذية الذي استنزف وقتاً طويلاً من عمل المجلس، والذي لم يتلقَّ عليه ملاحظات السلطة التنفيذية رغم إحالته إليها منذ مدة مما يعيق الشروع في إقراره بالقراءة الثانية ويعيق أيضاً إنجاز مشاريع القوانين الأخرى».

ـ «ولقد واجهت اللجنة القانونية بشكل خاص صعوبات في أدائها مهمتها بسبب عدم توافر الخبرات القانونية المطلوبة والمساعدة لعملها، وافتقارها إلى المراجع القانونية اللازمة وغياب آلية واضحة للنقاش حول مشاريع القوانين لدى إقرارها في المجلس».

ـ «غياب الآلية الملزمة التي تنظم العلاقة بين السلطتين التشريعية والتنفيذية والتي تؤمِّن للمجلس ولجانه إمكانية المتابعة والمراقبة والمساءلة للسلطة التنفيذية من خلال التزام السلطة التنفيذية، ممثلة في الوزراء، بعرض السياسات والخطط والاتفاقات الخاصة بوزاراتهم وأسس ومعايير العمل فيها، وتقديم التقارير الدورية الخاصة بها مما صعّب عمل اللجان وحصره في الشكاوى فقط بطريقة غير مجدية»[(٥٩)].

ومن هنا يتبين أن علاقة المجلس مع السلطة التنفيذية كانت علاقة الضعيف (المجلس) بالقوي (رئيس السلطة والأجهزة التابعة له). وهذا مؤشر على ضعف المؤسسية التي أشرنا إلى وجودها نظرياً ولكنها ضعيفة من الناحية العملية. لذلك، فإن توصيات اللجنة المشار إليها أعلاه قد ركزت على هذا الجانب، ضمن توصيات أخرى موضوعية وإجرائية.

«إن المرحلة القادمة من عمل المجلس تتطلب إعداد خطة واضحة وفق جدول زمني لمواجهة التحديات والصعوبات التي واجهت المجلس، وتوفير متطلبات الخطة، في إنجاز مجموعة من التشريعات الضرورية لتنظيم حياة المجتمع وتأمين التشريعات الخاصة باستقلال القضاء وممارسة دور المجلس في المتابعة والمساءلة لعمل السلطة التنفيذية وتثبيت دور المجلس في المصادقة على تعيين الوظائف الأساسية والهامة في السلطة».

---

(٥٩) «تقرير حول تقييم الفترة الأولى من الدورة الأولى لعمل المجلس التشريعي الفلسطيني،» في: الشقاقي، محرر، **الانتخابات الفلسطينية الأولى: البيئة السياسية، السلوك الانتخابي، والنتائج**، ملحق رقم (٤)، ص ٢٩٤.

«ويمكن تحديد محاور خطة العمل الأساسية وفق الأهداف المطلوب إنجازها للفترة القادمة والتي نوردها باختصار:

أولاً: العمل على تنفيذ قرار المجلس باستقلالية موازنته وتأمين الموارد المالية بشكل مسبق.

ثانياً: تأمين حرية الحركة دون قيود لأعضاء المجلس وطواقِمه بطريقة تسمح بانتظام عمل المجلس ونجاعته وكرامة أعضائه.

ثالثاً: ترسيم آلية عملية لتنظيم علاقة واضحة ومنتظمة مع السلطة التنفيذية تضمن تعاون السلطتين واحترام كل طرف لصلاحيات ومسؤوليات الطرف الآخر، ويضمن أن تستجيب السلطة التنفيذية لقرارات المجلس التشريعي الفلسطيني وأن تدرجها على جدول أعمالها لمناقشتها بروح بنّاءة وإيجابية، والرد على رسائل المجلس وقراراته إما بتنفيذها أو بتوضيح وجهة النظر حولها.

رابعاً: إنشاء الأجهزة الإعلامية الخاصة بالمجلس.

خامساً: على الصعيد الإداري والمتابعة.

سادساً: على صعيد ممارسة المجلس لمهامه وصلاحياته ومسؤولياته:

أ ـ في مجال التشريع

ضرورة أن تتضمن خطة عمل المجلس للفترة الثانية الحالية استكمال إقرار القانون الأساسي وقانون الخدمة المدنية وقانون الهيئات المحلية وقانون استقلال القضاء وقانون الإجراءات الجنائية وقانون العقوبات وقانون الموازنة.

ب ـ في مجال إقرار السياسات العامة

ضرورة تطوير آلية تضمن تقديم وزراء السلطة التنفيذية خطط وزاراتهم التي تخدم السياسات العامة المقرة في البيان الوزاري الذي التزمت به السلطة التنفيذية إلى المجلس التشريعي، وانتظام تقديم تقارير عن أعمال وزاراتهم إلى المجلس بما يضمن تحقيق قدرة للمجلس ولجانه المختلفة على متابعة ومراقبة الوزارات المختلفة في أدائها مهماتها.

ج ـ في مجال المساءلة

البدء بممارسة المجلس صلاحياته في المساءلة والاستجواب وطرح الثقة وفق نظامه الداخلي عند الضرورة وفي حالة تجاهل قرارات المجلس أو توصياته بما يحقق

المصلحة الوطنية العليا في محاربة الفساد وأوجه الانحراف الإداري الأخرى وبما يضمن احترام القانون»[٦٠].

من الواضح إذاً أن المجلس التشريعي يكافح بصعوبة من أجل قيامه بوظائفه الأساسية، وأن المعيق الرئيس لنجاحه بهذا الدور رئاسة السلطة التنفيذية التي لا تعطي اهتماماً للمؤسسية. ولا شك في أن من أهم معالم ضعف المؤسسية مماطلة السلطة التنفيذية في تقديم الموازنة السنوية التقديرية للمجلس لمناقشتها، وقيام السلطة التنفيذية بالصرف دون إقرار للموازنة، مع بقاء النسبة الكبرى من الواردات خارج نطاق الموازنة العامة والرقابة.

سابعاً: إدارة الدولة منقوصة السيادة

يرى سعيد أبو الريش أن تنظيم أجهزة السلطة الوطنية الفلسطينية هو تجسيد لشخصانية عرفات وترسيخ حكمه في ظل الاحتلال الإسرائيلي. وهنالك الحالات الكثيرة من الفساد السياسي والإداري والمالي والقانوني ما يملأ كتاباً كاملاً[٦١]. ويصف أبو الريش عرفات بأنه يمثل مفهوم «وليّ الأمر» الذي هو صاحب الأمر ضمن مفهوم شيخ القبيلة مطلق الصلاحيات أو الأب الذي يفهم مصلحة أبنائه ويقرر لهم ما يشاء من دون أن يكون لهم حق الاعتراض[٦٢]. ويمكن تلخيص بعض حالات الفساد التي ارتبطت بهذا النمط من القيادة في الفقرات التالية.

لا بد من الإشارة منذ البداية إلى أن نظرة عرفات عن الفساد أنه لا يوجد فساد إطلاقاً، ففي لقاء في المعهد الدولي للعلاقات الدولية في لندن خلال آب/ أغسطس من عام ١٩٩٧، سئل عرفات عن الفساد في إدارته فأجاب: «فساد؟ أي فساد؟ هل يمكن أن يكون عندك فساد عندما لا يكون عندك مال؟»[٦٣]. وهو لا يحب النقد ولا يحتمله ويستعمل الألفاظ النابية في وصف من يعارضونه كما أسلفنا، ويمسك كل شيء بيديه من الأمور الكبرى حتى أصغر الأمور، ويجب أن يكون مطلعاً على كل شيء. وبهذه الصورة يصبح استيعاب حالات الفساد التالية ممكناً.

نبدأ بالمجال السياسي والموقف إزاء المعارضة. لقد أشرنا سابقاً إلى أن تعيين أبو العلاء مقرراً للمجلس التشريعي يخدم أهداف قيادة عرفات من حيث تمييع المواضيع

---

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٢٩٥ ـ ٢٩٩.

(٦١) Aburish, *Arafat: From Defender to Dictator*, pp. 302 and 305.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٣٠٢ و٣٢٤.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٣٠٨.

التي تتضمن نقداً لعرفات أو أجهزته أو رجاله. ويعتبر الدكتور حيدر عبد الشافي من الشخصيات البارزة التي لم تجد مجالاً لإصلاح الوضع إلا بالاستقالة من المجلس التشريعي. وقد يئس كثيرون من أعضاء المجلس بعد المطالبات المتعددة بمكافحة الفساد ووعود عرفات باتخاذ إجراءات مناسبة ومحاسبة المسؤولين وتغيير مجلس الوزراء، ولكن لم يحدث شيء غير المماطلة وعدم الوفاء[٦٤].

ويعتمد عرفات على الأجهزة الأمنية بدرجة كبيرة في بقائه وفي كبت أشكال المعارضة المختلفة. فقد توفي عدد من المعارضين في السجون بسبب التعذيب[٦٥]. ويرتبط بكبت المعارضة الرقابة المتشددة على الصحافة وإغلاق الصحف أو سجن المحررين لأسباب تصبّ أخيراً في قيادة عرفات أو أحد أجهزته أو رجاله. إن الهاجس الأمني لدى عرفات، كما هو شائع لدى الجميع، من أهم أسباب قدرته على البقاء، ومن أهم سمات قيادته.

فمن القصص التي ينقلها سعيد أبو الريش قصة تتعلق بطلب مسؤولي وكالة المخابرات الأمريكية من بعض رجال الأمن الوقائي الفلسطيني الموجودين للتدريب في واشنطن، ومندوب منظمة التحرير الفلسطيني في واشنطن بنقل نصيحة لعرفات أن لا يذهب إلى واشنطن خلال فترة الحديث عن حادثة السفينة «أكيلو لورو» (Achille Lauro) خوفاً على حياته. ولكن المسؤول الفلسطيني في واشنطن ورجال الأمن الوقائي كانوا يخشون نقل الرسالة إلى عرفات خوفاً من غضبه وتأنيبه لهم. وبعد شهر وصلت النصيحة رسمياً إلى عرفات من قبل الأمريكان وعلم بما أخفاه رجاله عنه. فما كان منه إلا أن استدعى المندوب من واشنطن ووضعه تحت الحجز المنزلي لمدة أربعة أشهر وأمر بوضع رجال الأمن الوقائي الأربعة في السجن. وكان سبب غضبه أنهم قصّروا في عدم إبلاغه أن حياته كانت مهددة، مع أنه لم يذهب إلى الولايات المتحدة على أي حال في ذلك الوقت. ولم يجرؤ أحد أن يخبره أن سبب عدم إبلاغه كان الخوف منه![٦٦].

في هذا المناخ يصعب على رجال الفكر والأكاديميين والمدافعين عن حقوق الإنسان التعايش، ولذلك لا تتضمن الحلقة الضيقة لعرفات أياً من المفكرين والأكاديميين وهو ليس على وفاق مع المفكرين الفلسطينيين، حتى ولو كانوا خارج فلسطين. فحنان عشراوي وخليل الشقاقي يريان أن الوضع الداخلي يجب أن يعطى

---

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٣٠٤.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٣٠٩، حيث يذكر أبو الريش عن ١٦ حالة وفاة.

(٦٦) المصدر نفسه، ص ٣١٦ ـ ٣١٧.

الأهمية الأولى لأنه يؤثر في قدرة السلطة على المفاوضة مع إسرائيل بطريقة ناجحة لتحقيق الأهداف الفلسطينية. ويرى خليل الشقاقي أن عرفات يريد دولة بأي شكل وهو ينظر إلى نفسه كأنه يقرر ما يريد لأبنائه. ويرى مهدي عبد الهادي غياب الأمل الذي كان يربط الفلسطينيين وغياب هيكل أو إطار مؤسسي يحل محل الأمل، لأن السلطة الفلسطينية هي «مافيا» تتجاهل تعريف القضية الفلسطينية. ويرى باسم عيد أن عرفات يقرر أصغر الأمور(٦٧). وهو يقف وراء جميع أعمال الأجهزة الأمنية، ولتخدير المحتجين ضد تجاوزات الأجهزة الأمنية يقيم عرفات تحريات زائفة وهمية لا تؤدي إلى نتيجة(٦٨). أما إدوارد سعيد فله انتقادات كثيرة على فردية عرفات في القيادة(٦٩).

أما بالنسبة إلى إدارة الاقتصاد والمال العام، فالأحاديث عن الفساد كثيرة. فالمشكلة الكبرى التي أصبحت متداولة لدى جميع المواطنين والمراقبين أنه لا يوجد حرج لدى معظم المسؤولين مما يسمّى باستغلال الوظيفة العامة للمصلحة الشخصية أو العائلية، أو لأية مصلحة أخرى. فبعض كبار المسؤولين أصبحت لهم مصالح كبرى من خلال وجودهم في السلطة، كما أن الكثير من القرارات المتعلقة بالموافقة على إنشاء مصانع أو مصالح كبرى تتجاوز الأجهزة أو الإدارات المختصة، وتمنح من قبل أشخاص يرتبطون بالرئيس مباشرة مثل المستشار محمد رشيد (خالد إسلام)، وأصبحت القوة الاقتصادية تتجه للتركز في أيدي أقلية حاكمة(٧٠).

من الحالات التي تذكر في هذا المجال أن عقد شركة الهاتف لمناطق السلطة منح للثلاثي: جبرائيل بانار وهو يهودي مغربي، وبيار رزق وهو وسيط لبناني، ومحمد رشيد مستشار عرفات الاقتصادي والمالي. وقد أودعت النقود المتحصلة من هذا العقد في بنك في جزر كايمان بإشراف محمد رشيد (خالد إسلام) ممثلاً لعرفات(٧١). ولما ثارت ضجة كبرى حول امتياز الهاتف، قرر عرفات إلغاء امتياز الثلاثي المذكور ومنحه إلى شركة فلسطينية مساهمة عامة. فأقام الثلاثي دعوة قضائية كسبوا القضية وتم تعويضهم بمبلغ يزيد على عشرين مليون دولار.

وفي حالة أخرى تشير إلى أن بعض رجالات عرفات استوردوا سيارات

---

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٣٠١، ٣١٢ و٣١٥.
(٦٨) المصدر نفسه، ص ٣٠٩.
(٦٩) المصدر نفسه، ص ٣١٥.
(٧٠) المصدر نفسه، ص ٣١٨.
(٧١) المصدر نفسه، ص ٣٠٥.

مرسيدس من دون أن يدفعوا عنها جمارك وباعوها في السوق من دون أن يتحملوا مسؤولية دفع الجمارك[٧٢]. وفي حالة ثالثة تشير إلى استيراد طحين روماني فاسد وزع على الأسواق، ولما اكتشف أمره وقام أحد أعضاء المجلس التشريعي (حسام خضر) بإثارة التساؤلات حول الصفقة وتحميل المسؤولية، قام عرفات بزيارته شخصياً في منزله وطلب منه أن يكف النظر عن الموضوع[٧٣].

أما قضية مصنع الأسمنت فهي شكل آخر من أشكال ضرب القطاع الخاص، حيث قدم أحد المستثمرين الفلسطينيين طلباً مشفوعاً بالوثائق اللازمة لإنشاء مصنع أسمنت بالاتفاق مع شركة فرنسية، فما كان من محمد رشيد (مستشار الرئيس) إلاّ أن أقام الاتصال المباشر مع الشركة الفرنسية وأقام هو المصنع (ربما باسم السلطة) بالشراكة مع الشركة الفرنسية[٧٤]. وهنالك حالات من نوع آخر تشير إلى أن الكثير من الواردات التي تأتي على شكل منح من دول أخرى أو رسوم أو ضرائب محوَّلة من دولة الاحتلال (إسرائيل) يودع في حسابات خاصة بإشراف عرفات ومحمد رشيد (خالد إسلام)[٧٥].

إن الحالات السابقة تشير إلى درجة عالية من اللامؤسسية بالدرجة الأولى وضياع العوامل الموضوعية في إدارة الاقتصاد، ويستند كل ذلك إلى مفهوم شخصاني للحكم وفردية في اتخاذ أخطر القرارات المتعلقة بالأسس التي يبنى عليها المجتمع والدولة. وبالإضافة إلى كل ذلك، وللأسباب نفسها المذكورة من الشخصانية والفردية واللامؤسسية أصبحت إدارة السلطة الفلسطينية مثقلة بعدد الموظفين من دون تخطيط إطلاقاً، والسبب هو قرارات الرئيس بشراء الناس عن طريق إغداق الأموال وتعيينهم أو تعيين ذويهم في إدارات الدولة المختلفة، مما خلف بيروقراطية وأثقل الكاهل المالي للحكومة وشجع الفساد، لأن التعيين إجمالاً يتم بحسب الولاء مع إهمال الكفاءة[٧٦]. أما القضاء الذي يفترض أن يكون مرجعاً موثوقاً لمعالجة مثل هذه التجاوزات، فإن عرفات عمد إلى طرد القضاة الذين يختلفون معه مثل حالة طرد القاضي أمين عبد السلام الذي كان كبير القضاة، ما أرهب باقي القضاة[٧٧].

لقد تفاقم الوضع كثيراً بسبب سوء العلاقة بين المجلس التشريعي والسلطة

---

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٣٠٦.
(٧٣) المصدر نفسه، ص ٣٠٣.
(٧٤) المصدر نفسه، ص ٣٠٦ ـ ٣٠٧.
(٧٥) المصدر نفسه، ص ٣٠٦ ـ ٣٠٨.
(٧٦) المصدر نفسه، ص ٣٠٥.
(٧٧) المصدر نفسه، ص ٣٠٤.

التنفيذية وانتشار الحديث عن الفساد الإداري والمالي، حتى قامت الدول المانحة بتشكيل فريق عمل مستقل برعاية مجلس العلاقات الخارجية (الأمريكي) برئاسة ميشيل روكار وإدارة هنري سيغمان ومشاركة مجموعة من الباحثين الفلسطينيين، وذلك لدراسة تنظيم وطرق وإجراءات السلطة الوطنية الفلسطينية وتقديم تقرير بذلك. لقد صدر التقرير عام (١٩٩٩) ووضح أن الهدف منه هو: «هدف التقرير عملي، وهو مساعدة السلطة الفلسطينية ومؤسسات الأسرة الدولية: البنك الدولي، صندوق النقد الدولي، الأمم المتحدة، الاتحاد الأوروبي، والدول المانحة العاملة لدى السلطة الفلسطينية في تحسين كفاءة ومصداقية مؤسسات الحكومة الذاتية الفلسطينية حديثة النشأة»[٧٨]. وقد أبرز التقرير أهمية الإنجازات التي حققتها السلطة الوطنية الفلسطينية، وأهمها[٧٩]:

- إنشاء مجلس وزراء عامل.

- إجراء انتخابات عامة للرئاسة والمجلس التشريعي.

- توفير التعليم والعناية الصحية وخدمات أساسية أخرى.

- صياغة تشريعات وأطر تنظيمية لعمل الإدارة العامة والنشاط الاقتصادي والتجاري الخاص.

- المحافظة على الأمن والقانون والنظام العام.

وبعد التشديد على أهمية الإنجازات وإظهار الصعوبات الناشئة عن الاحتلال والتجزئة واعتماد الاقتصاد والتنمية على الدول المانحة وضعف البنيات التحتية وعدم تناسب الواردات مع المسؤوليات الضخمة، فإن التقرير يقول: «يجب على السلطة الفلسطينية والجمهور الفلسطيني على حد سواء أن يستخلصوا من طبيعة هذه التحديات أن السياسة والممارسة الحاليتين لا يمكن أن تدوما. فالمجموعة الدولية لا يمكن أن تستمر في المساعدة المالية والتقنية بهذه المستويات إلى الأبد، مهما كانت درجة التزامها السياسي بالسلام الفلسطيني - الإسرائيلي وبحق تقرير المصير للفلسطينيين»[٨٠].

ويحاول التقرير الرد على الذين يبررون نقاط ضعف السلطة الفلسطينية بالاعتماد

---

(٧٨) يزيد الصايغ وخليل الشقاقي، **تقوية مؤسسات السلطة الفلسطينية: الملخص التنفيذي لتقرير فريق العمل** (نابلس: مركز البحوث والدراسات الفلسطينية، ١٩٩٩).

(٧٩) المصدر نفسه، ص ٥.

(٨٠) المصدر نفسه، ص ٧.

على قساوة الظروف وعلى ثنائية السلطة بين منظمة التحرير والسلطة الوطنية، فيقول: «فإن هذا التقرير يوصي بإصلاحات يمكن القيام بها ضمن الصلاحيات الحالية للسلطة الفلسطينية، حتى وإن تم تطبيقها في ظل ظروف غير مؤاتية. وهذه التوصيات أساسية لإقامة حكم صالح، ونظام سياسي ديمقراطي، ومجتمع مدني قائم على التعددية، وتنمية مستدامة، واقتصاد سوق حرة وذلك خلال الانتقال إلى التسوية الدائمة وما بعد ذلك»[٨١].

ويتابع التقرير فيقول: «إن الثمن الأكثر خطورة على السلطة الفلسطينية من النواقص في مؤسساتها العامة سيكون على الأرجح سياسياً أيضاً. فاستطلاعات الرأي التي أجريت في الضفة الغربية وقطاع غزة تكشف بانتظام عن عدم الرضى عن مستوى الخدمات العامة، وتعبّر عن مدى الاعتقاد بوجود الهدر والفساد في المؤسسات العامة والشرطة، وعن فقدان الثقة بمؤسسات الحكم، وخاصة المجلس التشريعي الفلسطيني والسلطة القضائية»[٨٢].

ويظهر التقرير أن المشكلة الأساسية تكمن في القمة. والصورة العامة للوضع تتلخص في أن «مركزية السلطة، والإدارة التفصيلية للأمور، وعدم تفويض السلطة الإدارية في بعض الحقول، قد أضعف القدرة التنفيذية على إدارة نظام ناشئ ومعقد للإدارة العامة والمالية العامة. وحصيلة هذه الحالة هي فقدان الاتجاه في السياسة الاجتماعية والاقتصادية، والتطور التنظيمي غير المنسق، والتوسع غير المكبوح في التوظيف العام. إن تعديل الممارسة التنفيذية الراهنة سيقلص من العبء الإداري على الرئاسة بشكل خاص، ومن ثم يقوّي القيادة السياسية والإدارة العليا»[٨٣]. وإن دور المجلس التشريعي مهدد بالفشل في مثل هذا الوضع. «وقد راكم المشرّعون الفلسطينيون خبرة قيمة وأظهروا مقدرة نامية على مناقشة التشريعات والسياسات الحكومية والميزانيات، ولكنهم واجهوا تحدياً أساسياً تمثل في محاولة تجنُّب التهميش والعمل على تعزيز دور السلطة التشريعية»[٨٤].

ومن أهم مظاهر التهميش المشار إليها أن «المجلس التشريعي قد صادق على القانون الأساسي كوثيقة دستورية أولية للسلطة الفلسطينية، ولكن هذا القانون لم يتم المصادقة عليه من قبل الرئيس. وبدلاً من ذلك، تم تطبيق خليط من القوانين والنظم

(٨١) المصدر نفسه، ص ٩.
(٨٢) المصدر نفسه، ص ١١.
(٨٣) المصدر نفسه، ص ١٤.
(٨٤) المصدر نفسه، ص ١٦.

الموروثة والتي كانت مطبقة حتى الخامس من حزيران/ يونيو ١٩٦٧. وهذا أدى إلى الاتهامات بالتركيز الواسع للسلطة الرئاسية والحكم عن طريق إصدار المراسيم، والاستخدام الانتقائي للقوانين، وتجاهل العملية الديمقراطية»[٨٥].

«أما السلطة القضائية فهي لم تلق العناية التي تستحقها وبقيت في حالة من الانهيار»[٨٦]. أما أجهزة الإدارة العامة فهي لا زالت «ضعيفة في مجالات تشمل تعدداً في الوظائف والمؤسسات التي تؤدي أو تقوم بالعمل نفسه، وتشمل تسلسلاً متضارباً في القيادة والتحكم، وتفويضاً غير كافٍ للسلطة، والتفتيت المفرط في جوانب معينة وفقدان استقلالية الدوائر في جوانب أخرى.. إن التدخلات ذات الدوافع الشخصية والسياسية تعني أن الأحكام والتنظيمات الداخلية لا تعمل بثبات كإجراءات مستقرة ومُمأسسة...»[٨٧].

ومن أخطر الجوانب في ضعف الإدارة الفلسطينية أن «الواردات والنفقات الداخلية للسلطة الفلسطينية تفتقر إلى الشفافية وتمامية الحسابات، وقد أدى هذا إلى اتهام الهيئات الفلسطينية بتبديد الأموال وسوء الإدارة.. إن تحويل جزء كبير من العائدات العامة إلى حسابات لا تخضع لوزارة المالية قد أدى إلى مشاكل في السيولة.. وإلى الاندفاع في الإنفاق النقدي وزيادة الاقتراض الداخلي المكلف وتراكم المتأخرات..»[٨٨].

أما عن إدارة الاقتصاد الفلسطيني فحدِّث ولا حرج. «هناك ازدواجية وتشتت في الوزارات والوكالات التي تتعامل مع جوانب متنوعة من الاقتصاد. إن الافتقار إلى بيئة قانونية وتنظيمية قادرة على تمكين العمل والتشغيل المناسب لاقتصاد السوق الحرة قد أدى إلى تدخلات مشوهة لهذه السوق. فقد تم خلق احتكارات وشبه احتكارات تجارية استيرادية عامة غير مساءلة وغير منظَّمة. وهذا أدى إلى قيام موظفين عامين بإجراء معاملات وصفقات تجارية غير معلن عنها، وإلى حصول أطراف خاصة على امتيازات تسمح لها بالحصول على عقود وتراخيص ووكالات مقتصرة عليها. إن الوعود التي قطعتها السلطة الفلسطينية لخصخصة الاحتكارات لم يتم الإيفاء بها بعد، كما أن عائدات ما خصص منها لم تحول إلى وزارة المالية كما كان موعوداً»[٨٩].

---

(٨٥) المصدر نفسه، ص ١٣.
(٨٦) المصدر نفسه، ص ١٦.
(٨٧) المصدر نفسه، ص ١٨.
(٨٨) المصدر نفسه، ص ٢١.
(٨٩) المصدر نفسه، ص ٢٣.

من كل هذا يتضح الضعف الواضح للمؤسسية في بناء السلطة الوطنية الفلسطينية، سواء من حيث دور المجلس التشريعي، أو أجهزة الإدارة العامة، وبخاصة أجهزة إدارة المالية العامة وإدارة الاقتصاد الوطني. وكل هذا ناتج بشكل رئيسي عن الفلسفة القيادية التي يتبعها القائد والمتميزة بدرجة عالية من الذاتية والفردية المتمثلة في «مركزية السلطة، والإدارة التفصيلية للأمور، وعدم تفويض السلطة . . » كما أسلفنا من قبل. ومن أهم الأساليب المتبعة لتجميل هذا الوضع الصورة المصنوعة عن الرجل العظيم أو «القائد الرمز». ويجب أن لا ننسى أن التقرير الذي أعده فريق العمل بإشراف مجلس العلاقات الخارجية (الأمريكي)، يقدم حلولاً عملية لجميع المشاكل المدرجة. ولكن المتتبع للأمور يدرك أنه لا يوجد أي تقدم في سبيل تحقيق تلك التوصيات.

ومن الجدير بالذكر أن التقرير (الذي أعد من قبل جهة موضوعية محايدة)، قد عزز كل ما جاء في اتهامات المعارضة وما يدور في الشارع الفلسطيني من أحاديث وأقوال حول مركزية القيادة والترهل الإداري والفساد المالي والإداري. ومن المفيد أن نعرض لما سبق أن تداولته المعارضة في منابر عدة، من أهمها الندوة التي رعتها وزارة الإعلام الفلسطينية عام ١٩٩٥ بعنوان: «ندوة السلطة والمعارضة بينهما قواسم مشتركة».

في تلك الندوة، يقول يونس الجرو، أحد قياديّي الجبهة الشعبية: «كنا نعتقد أن السلطة الفلسطينية، بحكم خبرتها البسيطة والجديدة، من حقها أن تخطئ، ومن الجائز أن تخطئ. لكن أن يكون النهج المتواصل لعملها هو سلسلة متصلة من الأخطاء، فهو أمر غير مقبول وغير وارد إطلاقاً. . لقد قال الدكتور شعث أحلى الكلام، لكن أين هو التطبيق؟ . . أين هي المؤسسات التي تبنى على أساس الكفاءات؟ أين سيادة القانون؟ وعن أي قانون نتحدث اليوم؟ سمعت عن محاكم تعقد في العاشرة ليلاً وتنتهي في السابعة صباحاً، ويحكم المتهم بقراراتها خمسة عشر عاماً وأكثر بتهمة التحريض. . يجب أن نعلنها بصراحة لتصل إلى أعلى مستويات السلطة، وأرجو أن يتحملني في ذلك إخوتي في فتح. إن هذه السلطة، لا تريد قوى سياسية، حتى فتح لا تريدها السلطة، بل تريد قوى سياسية تسبّح بحمدها فقط . . . ولن يستطيع الأخ أبو عمار ولا كل السلطة بعد حالة الاقتتال أن تتحدث باسم الشعب الفلسطيني.

إن أحد أسس البناء الاجتماعي والسياسي للشعب الفلسطيني هو الديموقراطية. وكما يقول الأخ أبو عمار: «ديموقراطية غابة البنادق»، فأين هي الديمقراطية؟ فما الذي يمنع السلطة من فتح حوار جدِّي للوصول إلى قواسم

مشتركة. . ولا زلت أقول إن الفرصة سانحة للآن أمام السلطة الفلسطينية. . . وبتقديري فإن المسؤولية الأكبر تقع على عاتق السلطة، وقد آن الأوان لممارسة هذه المسؤولية اليوم أكثر من أي وقت مضى»[٩٠].

ثامناً: غياب الاستراتيجية: توأم النمط القيادي

إن المراقب لنشوء حركة التحرير الفلسطيني بقواها المختلفة ونموها وانتشارها في أماكن مختلفة وخوضها معارك غير ضرورية، بل معارك أدت إلى ضياع الهدف، يلاحظ أن تلك الحركة منذ البداية افتقرت إلى أي مفهوم استراتيجي، أو بالأصح، إن كانت هنالك استراتيجية فهي استراتيجية بسيطة وساذجة لا تستطيع الوقوف أمام أية تجربة جادّة. ويتفق كثيرون على تسمية هذا الشكل من أشكال «الاستراتيجية»، إن صح التعبير، باستراتيجية «التوريط». ومن أهم أسباب غياب الاستراتيجية الصحيحة حالة التشتت التي تعيشها الحركة وضياع وحدتها الوطنية، وبدرجة أهم، ضعف رؤية القيادة طبيعة الصراع وإمكانات القوة العربية وحدودها وردود الفعل المتوقعة لإسرائيل وحليفها الاستراتيجي، الولايات المتحدة، عندما يجدّ الجدّ ويحتدّ أوار الصراع. وأهم ما في الاستراتيجية، استشفاف المستقبل وتقدير ردود جميع اللاعبين أو الأطراف، والاستعداد لكل ذلك بما يحقق الهدف المنشود. وهذه أهم مسؤوليات القيادة، وهذا ما فشلت فيه القيادة الفلسطينية بأطرافها المختلفة حتى تاريخه.

لقد بدأت استراتيجية التوريط بفكرة بسيطة هي أنه لا بد من الكفاح المسلح لاسترجاع فلسطين. ولهذا الغرض كانت الفكرة السائدة أن العمل الفدائي يفتح الطريق أمام إجبار الدول العربية على خوض عملية التحرير، وبمجرد أن يسيل الدم العربي (بداية بالفلسطيني) على أرض فلسطين، ستتلاحم القوى العربية وتتوحَّد وتهاجم إسرائيل وتقضي عليها وتعيد اللاجئين إلى وطنهم، وفلسطين إلى موقعها الطبيعي في الوطن العربي. وقد توالت الأحداث المختلفة لتثبت الفشل الذريع لهذه المفاهيم البسيطة التي لم تستطع الصمود أمام التحديات الحقيقية. وكسائر الأنظمة العربية، يتصدى الإعلام الرسمي وغير الرسمي لإثبات أن النتيجة هي النصر الحاسم وليس الهزيمة.

ويمكن النظر إلى حرب الخامس من حزيران/ يونيو عام ١٩٦٧ كنموذج لفشل

(٩٠) يونس الجرو، «غياب الوحدة الوطنية لا يعني الدخول في حرب أهلية،» ورقة قدمت إلى: **السلطة والمعارضة بينهما قواسم مشتركة: ندوة**، منشورات وزارة الإعلام؛ ١٣ (رام الله: منشورات وزارة الإعلام الفلسطينية، ١٩٩٥)، ص ٣٤ ـ ٣٥.

تلك «الاستراتيجية» التي لعبت فيها الحركة الفلسطينية دوراً أساسياً في توجيه الدول العربية وخاصة مصر إلى الحرب. أما أحداث أيلول/ سبتمبر عام ١٩٧٠ في الأردن، وأحداث لبنان عام ١٩٨٢ وما سبقها، فهي تشير بشكل واضح إلى ضياع الهدف الأصلي والانغماس في أمور ليس لها علاقة بالهدف، بل إنها منافية للهدف بشكل فاضح. وكل ذلك ناتج عن فشل القيادة وضياع الاستراتيجية لدى الجميع. وفي المذكرات الحوارية لخالد الفاهوم الذي عاصر حركة التحرير الوطني الفلسطيني لعدة عقود وكان أحد كبار المسؤولين فيها، يقول خالد الفاهوم إن شعار المنظمة هو عدم التدخل في شؤون الدول العربية ولكن المنظمة سلكت سلوكاً مغايراً لهذا الشعار . . . «فالمنظمة حكمت الأردن من ١٩٦٧ ـ ١٩٧٠، وحكمت لبنان من ١٩٧٥ ـ ١٩٨٢ واستولت على الحكم عملياً وهذا خطأ كبير. الأخ أبو هادر «شفيق الحوت» يقول إن الطريق إلى القدس يمر في عمّان، وأبو إياد يقول إن الطريق إلى القدس يمر في جونية». ثم يتابع خالد الفاهوم فيقول لمحاوره: «يا رجل كنا نزوّج ونطلّق. كنا حكام صلح. هذا حدث في عمّان وفي بيروت»[(٩١)]. حتى إن جوزيف أبو خاطر الذي مثّل لبنان في قمة فاس بعد خروجنا من بيروت وقف وخاطب الملوك والرؤساء العرب بقوله: «من منكم يقبل ما كان يقبله الياس سركيس من ياسر عرفات. كان الياس سركيس إذا جاءه وفد أو ضيف إلى مطار بيروت لا يستطيع أن يذهب إلى المطار لاستقباله إلا بإذن من ياسر عرفات»[(٩٢)].

ومن جهة أخرى بمناسبة موافقة عبد الناصر على مبادرة روجرز (Rogers' Plan) قام كمال ناصر ونايف حواتمة بتعليق صور عبد الناصر على ذيل حمار مما أغضب عبد الناصر كثيراً، بعد أن كان سنداً كبيراً للمنظمة[(٩٣)].

إن غياب الاستراتيجية لدى القيادة يجعل أي شيء ممكناً ويجعل أي منطق معقولاً في لحظة معينة. ففي الوقت الذي كان الرئيس ريغان يتحدث عن حرب النجوم التي ساهمت في انهيار الاتحاد السوفياتي، كان الرئيس عرفات يتحدث إلى جون وجانيت والاش عن حرب نجوم أخرى، فيقول: «إن لدي حرب نجوم خاصة بي» ويعني بها شبكة الاتصالات المبنية على أجهزة الفاكس التي تشكل اتصالات المنظمة في ذلك الوقت![(٩٤)]. ويقول أيضاً: «إن لدينا جيشاً ممتازاً، أحد أفضل

(٩١) الفاهوم، **خالد الفاهوم يتذكر**، ص ١٠٠.

(٩٢) المصدر نفسه، ص ١٠١.

(٩٣) المصدر نفسه، ص ١٠١.

(٩٤) Wallach and Wallach, *Arafat: In the Eyes of the Beholder.*

الجيوش العربية. فنحن كنا أول جيش في المنطقة يستعمل الحاسوب (الكومبيوتر) في توجيه المشاة عام ١٩٨١. ولم يسبقنا الإسرائيليون إلا بثلاثة أشهر»[٩٥]!

ومن ملامح ضعف الرؤية الاستراتيجية كذلك، وجهة النظر المتعلقة بمدى الضغط الذي يمكن أن تمارسه الولايات المتحدة على إسرائيل. فبحسب ما ينقل عنه المؤلفان (جون وجانيت والاش) فإن عرفات يعمل بموجب نظرية يتمسك بها بشدة، هي أن الولايات المتحدة مستعدة للضغط على إسرائيل وتسليمه الأراضي المحتلة بالطريقة نفسها التي جعلت آيزنهاور يضغط على إسرائيل (عام ١٩٥٦) لإعادة قناة السويس إلى مصر[٩٦]. وينقل المؤلفان ملاحظة لأحد الموفدين الأمريكان الرسميين، وهذا الموفد قابل عرفات أكثر من ٥٠ مرة، فيقول ذلك الموفد الأمريكي الرسمي: «ربما كان الباب الأصعب في عملية التفاوض هو أن ننزع من تفكير عرفات فكرة أن الولايات المتحدة تسيطر على ما تفعله إسرائيل، فإن الولايات المتحدة لا يمكن أن تضغط على إسرائيل لصالح الفلسطينيين، وعلى الفلسطينيين أن يتفاهموا هم مع الإسرائيليين وكانت تلك إحدى العمليات التثقيفية التي حاول الكثيرون منا القيام بها مع عرفات. ولكنه لم يكن ليتقبلها فكرياً..»[٩٧].

ولا شك في أن المتتبع لموقف أمريكا في كامب ديفيد الثانية وفي انتفاضة الأقصى، يلاحظ التزامها التام بالموقف الإسرائيلي الرافض لكل الاتفاقيات الدولية وقرارات الأمم المتحدة، ويكتشف خطورة غياب الاستراتيجية والتفهم الاستراتيجي لأبعاد الصراع لدى القيادة، وسيطرة الرؤية الفردية التي تتعامل مع الأحداث كردود فعل آنية وليس من خلال رؤية استراتيجية.

ونسوق مثلاً واضحاً لهذه الحالة ما حدث في أعقاب فشل محادثات كامب ديفيد الثانية التي جمعت بين عرفات وباراك وطاقميهما برعاية الرئيس الأمريكي كلينتون وطاقمه السياسي الفني. ولا يمكن إدراك خطورة تلك المحادثات وأبعادها ونتائجها إلا بربطها باتفاق أوسلو وما خطط له من أهداف مزعومة جعلت المجلس المركزي الفلسطيني يوافق عليه مما أدى إلى توقيع اتفاقية الحكم الذاتي في البيت الأبيض يوم ١٣/٩/١٩٩٣.

إن المذهل من حيث التفكير الاستراتيجي أن النهاية العقيمة لسبعة عشر يوماً من المباحثات المرهقة والمصيرية في كامب ديفيد الثانية لم تحظ بالوقفة التحليلية

(٩٥) المصدر نفسه، ص ١٨.
(٩٦) المصدر نفسه، ص ١٠٥.
(٩٧) المصدر نفسه، ص ٣٩.

الاستراتيجية من قبل القيادة الفلسطينية، وعوملت كأنها حدث من الأحداث اليومية للمواجهة مع إسرائيل. وهذا خطأ كبير كان له نتائج سلبية خطيرة ومفهومة سلفاً. فأول خطأ في هذه الحالة عدم الربط المنطقي بين حادثة كامب ديفيد و«العملية السلمية» ككل، أو بكلمة أخرى، إهمال أن حادثة كامب ديفيد هي النهاية وخاتمة المطاف بالنسبة إلى «عملية السلام» التي عرفت باسم أوسلو، والتي أظهرت بشكل واضح أن إسرائيل لا تريد السلام إلا بطريقتها الخاصة التي تجعل أي شكل من أشكال الدولة الفلسطينية مجزأة وتابعة لها.

كما هو معلوم، لقد تمّ تبني أسلوب أوسلو في العملية السلمية بطريقة شقّت الصف الفلسطيني وأغضبت الوضع الشعبي العربي وبعض الحكومات العربية، واعتقد كثيرون أنها خيانة لآمال الشعب الفلسطيني والأهداف الاستراتيجية للأمة العربية، وأنها وسيلة لتكريس الهيمنة الإسرائيلية على الأمة العربية. وأمام هذه المخاوف، قامت القيادة الفلسطينية بتطمين المتشككين بأنها الوسيلة الوحيدة للحصول على الحقوق المشروعة، وبالوعود بالمنّ والسلوى وجني ثمار السلام. وفي فترة السنوات السبع بين توقيع اتفاقية أوسلو (عام ١٩٩٣) وفشل قمة كامب ديفيد (عام ٢٠٠٠)، ما تحقق إنجازه للشعب الفلسطيني أدنى بكثير من الحدود الدنيا التي قبل بها على مضض، وقد أفشلت إسرائيل جميع اللجان متعددة الجنسية التي أصرت هي عليها في البداية لتعالج قضايا المياه والبيئة واللاجئين وأشكال التعاون الاقتصادي المختلفة.

أما على مستوى قمة كامب ديفيد بالذات فإن من الخطأ أن لا يدرك الفلسطينيون والعرب المعنى الفعلي الواضح لنتائجها. فالمفروض أن تصل إلى نتيجة لا مفر منها، هي أن إسرائيل، ومن ورائها الولايات المتحدة، وفي ظل ظروف التخاذل العربي الشامل، لن تعطي الفلسطينيين سلاماً يقترب من الصورة المشوهة للحد الأدنى الذي قبلوا به، وأن قمة كامب ديفيد أظهرت بما لا يدع مجالاً للشك أنه على الرغم من التنازلات الضخمة التي قدمها الفلسطينيون مسبقاً، فلن يحدث سلم حقيقي لعقود قادمة، وأن ما يحصل الآن هو مجرد البداية لصراع طويل من نوع جديد لم يُعهَد من قبل. وهذه الاستنتاجات تختلف عن أوهام من قاموا بمشروع أوسلو وأعطوا الشعب الفلسطيني أوهام السلام. وإذا كان الأمر كذلك، كانت هنالك حاجة لوقفة استراتيجية تتلخص في الاستنتاج الرئيسي التالي:

اعتبار أن قمة كامب ديفيد هي نهاية مرحلة أوسلو ما يدعو إلى إعادة تقييم عملية أوسلو بمشاركة جميع القوى الفلسطينية بحرية تامة ومؤسسية ديمقراطية، والوصول إلى نتائج وتوجهات جديدة، ومصارحة الشعب الفلسطيني والأمة العربية

والعالم بذلك. ولإعطاء هذا الاستنتاج حقه من التخطيط والعمل المنظم، كان لا بد من القيام بالخطوات التالية:

١ ـ عقد لقاء لجميع القوى الفلسطينية ومصارحتها بفشل عملية أوسلو والبحث عن حلول المرحلة المقبلة.

٢ ـ إعادة تشكيل منظمة التحرير الفلسطينية لتستوعب جميع القوى والاتجاهات الفلسطينية، بما في ذلك قوى «المعارضة» واعتماد أسس ديمقراطية لتسييرها.

٣ ـ إعادة تشكيل السلطة الوطنية الفلسطينية وإجراء انتخابات ديمقراطية، ولينجح من يختاره الشعب.

٤ ـ الترتيب مع جامعة الدول العربية ليقوم أبو عمار بإلقاء خطاب شامل يقدم فيه تقييماً للعملية السلمية ويطلب من الدول العربية إعادة تقييم مواقفها استناداً إلى النتائج الفعلية (لقد حصل مؤتمر القمة العربي في القاهرة، وبعد ذلك بحوالى عام ولكن النتائج دون المستوى المطلوب).

٥ ـ الترتيب مع الأمم المتحدة ليقوم أبو عمار بإلقاء خطاب شامل عن فشل العملية السلمية ومسؤولية إسرائيل والولايات المتحدة (لقد حصل هذا بعد مرور عام على استحقاقه مع الأسف.

صحيح أن رئيس منظمة التحرير الفلسطينية/ رئيس السلطة الوطنية الفلسطينية قد قام بإلقاء خطاب في مؤتمر القمة العربي وخطاب في الأمم المتحدة (ولو بعد وقت طويل وفي ظروف تحولت فيها مواقف كثير من الدول)، ولكن الاستحقاقات الاستراتيجية للمرحلة التاريخية المتمثلة في إعادة بناء العلاقات الفلسطينية وإعادة بناء المنظمة والسلطة الوطنية الفلسطينية بطريقة ديمقراطية مؤسسية تم تجاهلها.

ولا شك في أن أهم سبب في ذلك كان أن مثل تلك الاستحقاقات تتعارض مع المفهوم الفردي والشخصاني للقيادة الذي يلازم اللامؤسسية ويواصل إرسال الإشارات التي ترسم صورة «الرجل العظيم». إنها صورة تصنعها وسائل الإعلام تحاول وضع القائد في النمط النبوي (الزعامي)، وما هو في الواقع إلا في النمط الخليفي (السلطوي).

ونتيجة لفشل القيادة في توحيد قوى الشعب الفلسطيني، فإن العمل الفلسطيني يعمل برأسين أو ثلاثة رؤوس (رئيس السلطة والمنظمة، الأجهزة الأمنية، حماس والجهاد، إلخ.) في أحلك ظروف يمر فيها الشعب الفلسطيني، وكل يوم تهدم عشرات البيوت ويشرد آلاف البشر ويقتل العشرات، وقد مضى على انتفاضة الأقصى

أكثر من أربعة أعوام (تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٤)، وليس من الواضح إذا كان سير الأحداث والقرارات في صالح الشعب الفلسطيني أم لا. فلا توجد حركة في العالم أحوج من حركة التحرير الفلسطينية للتوحد لمواجهة أقسى ظروف تواجهها أية حركة تحرير في العالم.

خاتمـــة الفصل

بيّنا في هذا الفصل أن حركة التحرير الفلسطيني هي حركة كاريزمية (رسالية) من دون أن يتوفر لها قائد كاريزمي (ملهَم في نظر الأتباع). وقد ركّزنا على أهمية وحدة الحركة سواءً بالنسبة إلى أيديولوجيات المنظمات المكوِّنة لها أو أيديولوجيتها المشتركة أو الجوانب الواقعية والعملية والمتعلقة ببقاء الحركة واستمراريتها.

وعلى الرغم من الإجماع الأيديولوجي على كون الوحدة مصيرية في تقرير البقاء والاستمرارية والفعالية، فإن الوحدة لم تتحقق سواء ضمن منظمة التحرير الفلسطينية كإطار مشترك أو ضمن السلطة الوطنية الفلسطينية.

ولا شك في أن الخلافات العقائدية وتبعية بعض المنظمات لأنظمة عربية معينة ساهمت في التفتت وعدم تحقيق الوحدة، ولكن العامل الأساسي الذي هيأ الحركة للتفتت وعدم الوحدة هو ثقافة الذاتية والفردية التي ميزت القيادات القائمة والمنافسة، والتي استغلت جميع الوسائل العقائدية والسياسية والاستراتيجية والتكتيكية للمحافظة على مكاسبها وبقائها في مركز الزعامة. وفي خضمّ القيادات المتنوعة والمتعددة والمدَّعية بأنها على حق، كان عرفات لحوالى نصف قرن محور الخلاف والصراع والوفاق والنجاح والفشل والتحديات والشدائد. ومشكلته الكبرى في رأينا أنه لم يملك «الكاريزما» أو الشخصية الملهمة التي يمكن أن تسقط الزعامات الأخرى وتجعل الحركة موحَّدة نظرياً وعملياً. وإن حصول الكاريزما أو عدمها لا يأتي من فراغ، فهو في الحقيقة تفاعل القائد مع الأحداث ونظرة الناس في القاعدة إلى ذلك التفاعل. وإن تفاعل عرفات مع الأحداث لم يخلق الكاريزما على المدى الطويل والمستمر.

وعلى الرغم من أن أجهزة الإعلام الرسمي الفلسطيني تحاول باستمرار خلق صورة القائد الملهم (صاحب الكاريزما)، فإن قيادة عرفات هي نموذج صارخ للنمط السلطوي الذي يظهر درجات عليا على مقياس الذاتية (الشخصانية) والفردية واللامؤسسية، وما يرتبط بذلك من الجوانب السلبية على المجتمع من تلك الخصائص. وقد أشرنا خلال التحليل إلى أن محاولات القلة من المحللين اعتبار أن عرفات لديه خصائص الشخصية الملهمة أو (الكاريزما)، ومحاولات الإعلام الرسمي

تعزيز ذلك باستمرار، ما هي إلا نظرة سطحية للموضوع.

لقد أشرنا سابقاً إلى أن تصنيف القائد أو الرئيس كرجل عظيم أو صاحب كاريزما أو شخصية ملهمة يعتمد على نظرة الأتباع أو مجتمعه بما في ذلك القيادات المنافسة، مما يؤدي إلى الانقياد الطوعي والتوحد والتحرك الطبيعي بقيادته. وهذا لم يتوافر لعرفات فلا يوجد حتى شبه إجماع على أن شخصيته ملهمة أو أنه صاحب كاريزما. بل إنه موضع خلاف كبير ضمن مجتمعه وضمن القيادات القائمة أو المنافسة له.

وبالنسبة إلى الوسائل التي يستعملها فهي لا تختلف عن أساليب الرؤساء السلطويين، وذلك باحتكاره أموال المنظمة والسلطة واستعمالها في سبيل تثبيت سيطرته بطريقة فردية بحتة لا تخضع لإجراءات مؤسسية، واستعماله أساليب القهر في كبت المعارضين أو أصحاب الرأي والصحافة وفي رفضه النقد واستعمال جميع الوسائل لإضعاف الناقدين لقيادته وأساليبها. أما من حيث عنصر التوحيد، وقد أوضحنا خطورة الانقسام والتجزئة في مجال العمل على «تحرير فلسطين»، فلم يكن عرفات عنصر توحيد. فهو لم يستطع توحيد المنظمات المختلفة، ولم يظهر لقادة تلك المنظمات كرجل ملهم أو عظيم، فاستمروا في تحدّيه وتكريس الانقسام. فلم يستطع توحيد المنظمة، حتى إن حركة فتح نفسها انقسمت بناء على خلافات معه وعليه.

يخلط بعض الناس من فلسطينيين وعرب أثناء تحليل قيادة عرفات بين شعوره الوطني المخلص العنيد، وتكريسه حياته الشخصية كلها للقضية من جهة، وسلوكه كقائد سياسي اقتصادي إداري من جهة أخرى. وكثيراً ما تغطّي الصورة الأولى على الصورة الثانية، وبخاصة في أوقات الأزمات مثل أحداث أيلول/ سبتمبر ١٩٧٠ في الأردن واجتياح لبنان عام ١٩٨٢، وأحداث حصار عرفات في مكتبه في رام الله أثناء تدمير الكثير من المدن والمنشآت الفلسطينية أثناء غزو أرييل شارون (شهر آذار/ مارس٢٠٠٢ حتى وفاة عرفات ١١/ ١١/ ٢٠٠٤).

وفي هذه الحالات يسيطر على الناس الشعور بالرمز الوطني والقومي والإعجاب بالصمود والكفاح والالتزام بالثوابت الوطنية والقومية، والتحدي لأعلى أسلحة وأسوإ استعمار في التاريخ، فيتم تعميم الصورة الأولى (الزعيم الملهم) وتتلاشى الصورة الثانية (الرئيس السلطوي الذي لا يعتمد على الحب والانقياد الطوعي ويستعمل جميع الأساليب لتعزيز قوته). ويمكن أن نطبق مفهوم «أثر الهالة» على هذه الحالة، أي تعميم صفة من صفات الشخص في جانب معين على جميع جوانب شخصيته، ولكن عندما تزول تلك الشدائد وتصبح الرؤية أكثر وضوحاً

والعقل أكثر حكمة ويزول الخوف والقلق من «المعتدي»، تعود الصورة الثانية (الرئيس السلطوي) للسيطرة ويصبح الإنسان أقدر على تحليل تفاصيل القيادة. ومن هذه الزاوية كان استمرار النزاع مع إسرائيل وإعادة احتلالها قطاع غزة والضفة الغربية، في صالح تثبيت عرفات وإسكات أصوات المعارضة.

ومن اللافت للنظر أن تلك الشدائد التي كانت ترفع عرفات إلى صورة الزعيم العظيم، ربما لم تحدث لو كانت سياسته وقراراته وأعماله في الأصل تتماشى مع مفهوم القيادة الجماعية والعمل المؤسسي المنظم المخطط المعتمد على استراتيجية جماعته، وليس على قرارات فردية كانت دوماً موضع خلاف، وكانت تتسم دائماً بالاستعجال في أمور مصيرية. فنمط القائد السلطوي بما يرتبط به من فردية ولامؤسسية كان يضعف موقف عرفات كقائد للشعب الفلسطيني ويجعله في أدنى شعبيته، ويؤدي بعد وقتٍ ما في النهاية إلى تلك الشدائد التي تؤثر في عاطفة الجمهور أو القاعدة أو الأتباع، وتحتاج بطبيعتها إلى إظهار القوة والتحدي، فتظهر عرفات في مظهر الزعيم الملهَم. فكأن الظروف التي كانت تؤدي إلى بروز «الصورة الأولى» (الزعيم الملهم) كانت ضرورية ومطلوبة لانتزاع عرفات من الصورة الثانية (الرئيس السلطوي موضع الخلاف) ولا ندّعي أن ذلك مخطط له، ولكن المحلل لا يستطيع أن يتجاهل هذا التناغم.

والمهم في كل هذا أن صفات الشخصانية والفردية واللامؤسسية التي صبغت قيادة عرفات، مثل سائر القادة من الطراز نفسه، ليست مجرد قضايا تخصه وحده أو تعمل بمنأى عن مسيرة المجتمع والدولة. إنها تلعب دوراً كبيراً في تحديد أولويات المجتمع أو الحركة أو التنظيم أو الدولة، ومسار أي منها وطرق استغلال موارده وتحديد مراكز القوة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية فيه. وربما يكون أخطر ما في ذلك، أن هذه الصفات هي المسؤولة الآن عن إرساء قواعد أخلاقية هابطة في كل مجالات السياسة والاقتصاد والاجتماع والقانون والإدارة. إن الأسس التي ركزتها هذه النوعية من القياد قد أفقدت الكثيرين من المفكرين والقادة وأعضاء الشعب العاديين، الثقة في مستقبل تُبنى فيه ديمقراطية الشعب الفلسطيني ومؤسساته الرشيدة في المجالات المختلفة.

وكما يقول سعيد أبو الريش في تقييمه النهائي لقيادة عرفات، ومن دون أن يهمل جوانبه الإيجابية التي سبق أن أشرنا إليها، لقد فشل عرفات، وبسبب إصراره على القيادة الفردية والذاتية واللامؤسسية، في خلق منظمة مبنيّة على الأسس المؤسسية السلمية، واعتمد على المزيفين وغير الأكفاء وقضى على المنافسين، واشترى الناس بالأموال وعزز مؤسسية الفساد في أجهزة السلطة الوطنية الفلسطينية.

وقد يقال إن إيمان عرفات بسمو قضيته وعظم أهميتها جعله يعتقد أن الغاية تبرّر الوسيلة أو الواسطة. فتحرير فلسطين (بمفهومه وأساليبه) لا يحتمل الحوار والنقاش وتدخّل الحكومات العربية في مسيرة الثورة، وعرفات هو الضمان لاستقلالية القرار الفلسطيني. ولذلك فالأساليب مبررة. «ولكن مشكلة عرفات أن الوسائل التي اتبعها آذت وأضرت بالأهداف الاستراتيجية التي رغب في تحقيقها. والحقيقة أن أسلوبه في الواقع لا يعني سوى أن الوسائل هي التي قررت أو تقرر الأهداف، وليس العكس. . حتى إن الدولة التي سعى لإيجادها ربما أصبحت لا تستحق أن يعاش فيها»[٩٨].

وعندما انتقل عرفات إلى رحمة الله (١١/ ١١/ ٢٠٠٤) كانت الأحداث التي حدثت قبل وفاته بأسبوعين تستحق التحليل. فقد شاعت أفكار كثيرة حول تسميمه وكان المقصود منها أن تظل غامضة مبهمة لا يستطيع المرء أن يصل إلى نتيجة واضحة، ولكن مع بقاء أسطورة التسميم لتكتمل أسطورة الشهادة. يقول أحد المحللين الدارسين لسلوك القيادات العربية: يخطئ من يظن أن عرفات قد غادر مقر المقاطعة في رام الله للعلاج في باريس وهو يجهل أن نهايته محتومة في أيام معدودات. فقد كان يعلم أن نهايته محتومة وخطط لها التخطيط الذي يتناسب مع مكانته في التاريخ. وعندما أدرك اقتراب موته، عزّ عليه أن يموت ويدفن في ظل السجن الكبير الذي تفرضه إسرائيل على فلسطين وهو أكبر أسير فيها، وهذا لا يتيح له الحضور العالمي الذي يصبو إليه، ويفرض عليه أن يشيَّع بمعزل عن احتفاء عالمي.

ولذلك فقد دبّر أمر المعالجة في باريس ليكون عند وفاته في محطة تتيح له أن يكرَّم في وداع عسكري مهيب في باريس، وأن يتم الحفل الوداعي العالمي له في القاهرة في مشهد مهيب ومؤثر يتيح لأكبر عدد من قادة العالم الحضور والمشاركة. وهذا ما تحقّق فعلاً. وهذه شخصانية طاغية تذكّرنا بشخصانية الحبيب بورقيبة بشكل خاص حيث أقام قبره قبل وفاته وحدّد طريقة جنازته وحدد مكان تمثاله مع عظماء تونس القدامى: يوغرتة، وهنيبعل، وسان أوغسطين، وابن خلدون.

وماذا يحمل المستقبل للحركات الفلسطينية والسلطة الفلسطينية ومنظمة التحرير الفلسطينية بعد رحيل «القائد الرمز»؟ هل ستتم الوحدة بين الحركات المختلفة في إطار منظمة التحرير الفلسطينية؟ وهل ستتم إدارة السلطة الفلسطينية بالطريقة الديمقراطية والمؤسسية التي يرجوها الشعب الفلسطيني؟ وهل سوف تستوعب

---

(٩٨) Aburish, *Arafat: From Defender to Dictator*, pp. 321-325.

مؤسسات السلطة جميع القوى السياسية؟ وهل سوف تحكم المؤسسات ويذوب دور «الرجل العظيم» الملهم، أم سوف يبرز ملهم ورمز جديد يلغي دور المؤسسات؟ لا شك في أن هناك إجابات متعددة ومتفاوتة، وربما متناقضة في هذه المرحلة حول هذه الأسئلة.

ولكن مما يدعو إلى بعض التفاؤل من حيث إمكان نجاح الديمقراطية والوحدة وعدم سيطرة الحاكم الفرد، وجود الحركات والأحزاب السياسية التي تؤمن بالتعددية، ليس فقط من حيث المبدأ، بل أيضاً لأن من صالحها التعددية. كذلك مما يساعد في هذا الاتجاه التباعد الجغرافي بين غزة والضفة الغربية ووجود قوى فاعلة في كل منهما تجعل المؤسسية والتعددية والديمقراطية هي الأنسب من الناحية العملية في الأقل. وعلى الرغم من ذلك تبقى مسألة الفساد أهم مشكلة يجب أن تعالجها أية قيادة فلسطينية قادمة.

الفصل الرابع عشر
تجليات النمط في حزب البعث العربي الاشتراكي

تمهيد: حزب البعث كتاب مفتوح عن النمط الخليفي

يعطينا حزب البعث العربي الاشتراكي نموذجاً واضحاً للنمط الخليفي الذي يفتقر إلى الرجل العظيم الملهم الذي ينظر له أتباعه النظرة النبوية الخارقة وما يرافق هذا الافتقار من ملامح. بل إن هذا الحزب، الذي حكم ظاهرياً في كل من سوريا والعراق منذ العام ١٩٦٣، وما زال يحكم سوريا، بينما انتهى حكمه في العراق عام ٢٠٠٣ غداة الاحتلال الأمريكي للعراق، هو كتاب مفتوح للنمط الخليفي السلطوي بما فيه من تفتّت وانقسام وصراع على السلطة، ينتهي بسيطرة حاكم فرد على الدولة والحزب بحيث أصبح كل من الحزب والدولة أدوات مسخرة لخدمة ذلك الفرد وتعظيمه. وهو بهذه الصفات، ولأنه أكبر حزب عربي جماهيري على المستوى القومي، نموذج مصغر لأمته العربية، كما يقول بعض المنظِّرين ممن ارتبطوا بالحزب لفترة طويلة[١].

كان التأسيس الأصلي للحزب تحت اسم «حزب البعث العربي» من قبل ميشيل عفلق وصلاح الدين البيطار وجلال السيد في سوريا عام ١٩٤٣، وعقد أول مؤتمر قومي للحزب عام١٩٤٧. ويذكر أن زكي الأرسوزي، أحد البعثيين البارزين، يعتبر نفسه أنه هو الذي طرح فكرة «حزب البعث» وأن ميشيل عفلق سرق الحزب والاسم منه[٢]. وفي عام ١٩٥٤ تم اندماج حزب البعث العربي مع «الحزب الاشتراكي» الذي

(١) عز الدين دياب، **التحليل الاجتماعي لظاهرة الانقسام في الوطن العربي: «حزب البعث العربي الاشتراكي نموذجاً»** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٣)، ص ٣٨٩.

(٢) هاني الفكيكي، **أوكار الهزيمة: تجربتي في حزب البعث العراقي** (بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩٣)، ص ١٥٧.

أسسه أكرم الحوراني قبل ذلك. وبهذا الاندماج أصبح الاسم الرسمي للحزب «حزب البعث العربي الاشتراكي»[٣]. ولم يستمر جلال السيد وانسحب من الحزب في ما بعد لاعتقاده بأن الحزب انحرف عن أهدافه القومية[٤]. وبسبب هذا الانسحاب نرى أن بعض الكتب التي تتكلم عن حزب البعث تهمل ذكر جلال السيد وتكتفي بالثلاثة الآخرين. (عفلق والبيطار والحوراني) كمؤسسين للحزب .

من المعروف أن الحزب قد رفع ثلاثة شعارات تمثل المرتكزات الرئيسية لعقيدته هي: **الوحدة والحرية والاشتراكية**، وكان له دور في تحقيق الوحدة بين مصر وسوريا عام ١٩٥٨ وفي فصلها عام ١٩٦١، وكان له دور كبير في الحياة السياسية في سوريا والعراق بشكل خاص، وفي الكثير من البلدان العربية بشكل عام. وهذه بعض الأسباب المهمة التي تجعل دراسة مفاهيم القيادة وديناميتها في حزب البعث ذات أهمية خاصة لفهم القيادة عند العرب. وسوف نستبين ذلك من خلال شرح أيديولوجيته أو عقيدته وتنظيمه، والممارسات القيادية المختلفة، بما في ذلك مواقفه من الوصول إلى السلطة، وما كشف عنه الوصول إلى السلطة، من ارتباك في العقيدة وضعف في الممارسات الديمقراطية وهيمنة الشخصانية والفردية والتفتت واللامؤسسية والاستمرارية لسيطرة القيم التقليدية التي زعم الحزب أنه سوف يتجاوزها إلى قيم علمانية قومية يسارية.

أولاً: عقيدة البعث وتنظيمه

ترتبط عقيدة حزب البعث وأفكاره بشكل رئيسي بالمؤسس الرئيسي ميشيل عفلق، الذي سوف نتناول شخصيته القيادية أثناء حديثنا عن «البحث عن البطل»، ونخصص هذه الفقرة للعقيدة والتنظيم.

إن الشعار الذي يلخص عقيدة البعث هو: «وحدة، حرية، اشتراكية»، أي تحقيق الوحدة العربية والحرية للأمة العربية في ظل النظام الاشتراكي. وينطلق البعث من المفهوم الأساسي أن «الأمة العربية أمة واحدة ذات رسالة خالدة»، وأن الوطن العربي وحدة سياسية واقتصادية متكاملة غير قابلة للتجزئة، ولا يستطيع أي بلد عربي أن يعيش بمعزل عن البلد الآخر، وأن الأمة العربية وحدة ثقافية وأن أية خلافات

---

(٣) Kamel S. Abu Jaber, *The Arab Ba'ath Socialist Party: History, Ideology, and Organization*, foreword by Philip K. Hitti (Syracuse, NY: Syracuse University Press, [1966]), pp. 23-32.

(٤) دياب، **التحليل الاجتماعي لظاهرة الانقسام في الوطن العربي: «حزب البعث العربي الاشتراكي نموذجاً»**، ص ٤٣٨.

قائمة هي خلافات عارضة ستختفي مع صحوة الضمير العربي (**دستور البعث**: المبدأ الأول الأساسي). والأمة العربية تتميز بخصائص التجدد المستمر والحيوية الفائقة والقوى الخلاّقة، وإن تجددها وحيويتها تتناسب مع درجة حرية الفرد ومدى الانسجام بين تنمية الفرد والمصلحة القومية. ولذلك فإن البعث يقدس حريات التعبير والاعتقاد والتجمع والفنون، ومنح الجميع الفرص المتساوية رغم أي اعتبار آخر (**دستور البعث**: المبدأ الثاني). ولكن هذه الحريات ليست مطلقة، بل هي مقيدة بما يسميه الدستور بـ «المصلحة العربية القومية العليا» (المادة رقم ٤١). أما الرسالة الخالدة للأمة العربية والتي أثبتت تجددها في جميع عصور التاريخ، فتهدف إلى إحياء القيم الإنسانية وتعزيز النمو الإنساني والتعاون والانسجام بين جميع الأمم (**دستور البعث**: المبدأ الثالث).

أما بالنسبة إلى طبيعة حزب البعث بحسب الدستور، فهو حزب انقلابي يؤمن أن أهداف الأمة لا تتحقق إلا بالنضال والانقلاب، لأن الاكتفاء بالإصلاحات الجزئية والسطحية تهدد تلك الأهداف بالضياع والفشل (المادة رقم ٦). ولا شك في أن فهم عفلق لفكرة الانقلاب هو ليس مجرد قلب نظام الحكم كما قد يفهم من اللفظ، بل هو المجاهدة الذاتية والنضال للتغلب على القيم السلبية لصالح القيم الإيجابية[٥]. ولكن المتتبع لمسيرة الحزب وما خضع له من صراع وتفتت وانقلابات داخلية، قد يجد في هذه المادة بعض التفسير لما حدث. أما بالنسبة إلى الروابط في الدولة العربية، فنرى أن الدستور يعتبر أن الرابطة الوحيدة أو العصبية الوحيدة في الدولة العربية هي عصبية القومية التي ترفض التمييز الديني والطائفي والقبلي والعرقي والإقليمي (المادة رقم ١٥).

بالإضافة إلى هذه المبادئ الدستورية الأساسية، طرح عفلق منذ البداية مفهوم «الشخصية العربية» وبيَّن أصول وحدتها الثقافية وجذورها الحضارية، وأراد أن يرد على الاتجاهات الإقليمية من فرعونية وفينيقية وبربرية وزنجية، التي كانت ترفض الشخصية العربية وتتنكر لها تحت رايات الأحوال العرقية والثقافية المتباينة بين الشخصيات الوطنية العربية التي تؤلف من تنوعها «الشخصية العربية»، وتصدّى للذين يحاولون معارضة الإسلام بالعروبة، واعتبر هذه المعارضة تهديداً مباشراً لوحدة الشخصية العربية. وكما يقول عز الدين دياب، ولقد أدرك عفلق أن الرد الطبيعي على هذه المعارضة هو في جعل الإسلام رسالة خالدة للأمة العربية[٦].

---

(٥) المصدر نفسه، ص ٣٩٥.

(٦) المصدر نفسه، ص ٣٧٨ ـ ٣٧٩.

وهذا لا يعني أن حزب البعث حزب ديني أو أنه يريد تطبيق الإسلام كنظام حكم، فهو يدعو إلى «التمسك بالرسالة الخالدة، التي هي الإسلام، تمسكاً حضارياً، لأن الإسلام بالنسبة إلى العرب أكثر من دين، إنه قوميتهم وعروبتهم وإنسانيتهم وأداة حضورهم الأخلاقي، وناموس وحدتهم العصبية»[7]. وبحسب رأي عفلق «ما الإسلام إلا وليد الآلام، آلام العروبة. وإن هذه الآلام عادت إلى أرض العرب بدرجة من القسوة والعمق لم يعرفها عرب الجاهلية، فما أحراها أن تبعث فينا اليوم ثورة مطهِّرة مقوِّمة كالتي حمل الإسلام لواءها، وليس غير الجيل العربي الجديد يستطيع أن يضطلع بها ويقدر ضرورتها، لأن آلام الحاضر قد هيأته لحمل لواء هذه الثورة، وحبه لأرضه وتاريخه قد هداه لمعرفة روحها واتجاهها»[8]. ويذهب عفلق في تحليل العلاقة بين حزب البعث والإسلام بطريقة إيمانية صوفية، فيقول: «نحن الجيل العربي الجديد نحمل رسالة لا سياسة، إيماناً وعقيدة لا نظريات وأقوالاً، ولا تخيفنا تلك الفئة الشعوبية المدعومة بالحقد على العروبة، لأن الله والطبيعة والتاريخ معنا. . . لا يفهمنا إلا المجربون والذين يفهمون حياة محمد من الداخل، كتجربة أخلاقية، وقدر تاريخي. . . ولكننا نؤمن بالله لأننا في حاجة ملحّة وفقر إليه عصيب. . .»[9].

ومهما تكن النصوص التي حاول عفلق تسخيرها لتوضيح رؤيته في علاقة العروبة بالإسلام، فإن من المهم بيان أن حزب البعث هو أساساً حزب علماني يؤمن بفصل الدين عن السياسة، أو كما هو شائع، القول بفصل الدين عن الدولة. ولكن هذه العلمانية تختلف عن العلمانية الغربية، فهي غير محددة وليست بدرجة وضوح العلمانية الغربية. فعلاقة العرب بالإسلام تختلف عن علاقة أي شعب بدينه. وكما يقول عفلق: «إن العرب ينفردون دون سائر الأُمم بخاصية أن يقظتهم القومية اقترنت برسالة دينية»[10]. وفي رأيه «أن قضية علاقة الدين والدولة تشمل شيئاً أوسع، وهو علاقة الأمة بماضيها وموقفها ومستقبلها، كما تعني الأسس الروحية والحقوقية التي تقوم عليها القومية العربية في المستقبل»[11]. ويوضح النابلسي هذا الوضع بقوله: «وقد انتقد بعض المفكرين الفكر البعثي لكونه يدعو إلى العلمانية ويتبناها في ممارساته

(7) ميشيل عفلق، **في سبيل البعث**، طبعة جديدة موسعة (بيروت: دار الطليعة، [1963])، ص ١٣٣ ـ ١٣٤.
(8) المصدر نفسه، ص ١١١.
(9) المصدر نفسه، ص ١١١.
(10) المصدر نفسه، ص ٥٥.
(11) المصدر نفسه، ص ٨٣.

وتطبيقاته السياسية في سوريا والعراق، وهو في الوقت نفسه يدعو إلى أن يكون أساس القومية العربية الروحي والحقوقي هو الدين. وقالوا إن علمانية البعث على هذا الوجه كانت «علمانية خجولة»[١٢].

وفي ما يتعلق بالتنظيم السياسي للدولة كما يرتئيها دستور البعث، فهو يعتبر نفسه حزباً جماهيرياً، ولذلك يقرر أن السيادة للشعب وأن الشعب مصدر السلطات (المادة رقم ٥)، وأن نظام الحكم في الدولة العربية هو نظام برلماني دستوري تكون السلطة السياسية فيه مسؤولة أمام السلطة التشريعية، التي تكون بدورها منتخبة انتخاباً مباشراً من الشعب. والسلطة القضائية مستقلة استقلالاً تاماً، ومصانة من تدخل أية سلطة أخرى (المواد ١٤ ـ ١٨).

ومقابل هذه الوعود في مجال الحريات والتنظيم السياسي، نرى أن دستور البعث يتبنى الاشتراكية في المجال الاقتصادي فيكاد يقضي على كل تلك الوعود. فهو يؤمن أن المصادر الاقتصادية والتجارة الداخلية والخارجية ملك الدولة وتدار مباشرة من قبلها، وأن ملكية الأراضي يجب أن تحدد وتقيَّد، وكذلك الصناعات الصغيرة. والتعليم هو حصرياً من وظائف الدولة. ومن أهداف الدولة إلغاء الفروق الطبقية وتحقيق التوزيع العادل للثروات ومنع استغلال اليد العاملة مع تحديد الحد الأدنى للأجور ومنح العمال جزءاً من الأرباح. وحتى الملكية الفردية والميراث ينظّمان «ضمن حدود المصلحة القومية» (المواد ٢٦ ـ ٣٧، ٤٢، ٤٤). من هذا يتضح التناقض الواضح بين مبادئ التنظيم السياسي بما وعد من حريات ومؤسسات، ومبادئ الاقتصاد الاشتراكي بما وعد من هيمنة الدولة على جميع الأنشطة الاقتصادية والتجارية والزراعية والثقافية والإعلامية والتعليمية، وبما قيد به الحريات العامة والتنظيمات غير الحكومية والملكية الفردية بالاصطلاح الفضفاض «المصلحة القومية العليا». وهذه مفارقة أخرى تساعد على تفسير ما آلت إليه أوضاع حزب البعث.

قد يتبادر إلى الذهن أن اعتبار الحرية أحد مبادئ البعث يؤدي بالضرورة إلى تبنّي الديمقراطية لدى حزب البعث، ويعزز هذا الاعتقاد ما نص عليه دستور البعث من خصائص ديمقراطية لنظام الحكومة الذي يتبناه حزب البعث، كاعتبار الشعب مصدر السلطة، وتبنّي النظام البرلماني الدستوري، وانتخاب رأس السلطة التنفيذية وأعضاء

---

(١٢) شاكر النابلسي، **الفكر العربي في القرن العشرين، ١٩٥٠ ـ ٢٠٠٠: دراسة نقدية تحليلية في ثلاثة أجزاء**، ٣ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠١)، ج ٣: **الدين والدولة، الإسلام والغرب، التقدم الحضاري، الغزو الثقافي، عودة الاستعمار**، ص ١٠١.

السلطة التشريعية. والحقيقة أن هناك تمييزاً بين الحرية كما يفهمها البعث (كما هي الناصرية والقوميون العرب)، والديمقراطية بحسب النظام البرلماني الدستوري. يقول شاكر النابلسي في هذا الصدد: «فأكبر الأحزاب العربية كحزب البعث لم يُعنَ بالمسألة الديمقراطية قدر عنايته بالحرية السياسية. فلا نجد في أدبيات البعث ذكراً للديمقراطية إلا في حالات قليلة نادرة، تتركز في موقف الديمقراطية الاشتراكية التي كان يتبناها المعسكر الشرقي المنهار من القومية، ولا سيّما القومية العربية التي شغلت مساحة كبيرة من أدبيات خطاب البعث.

فالخطاب البعثي، إذاً، استبدل تعبير الديمقراطية بالحرية السياسية. ففي أعمال منيف الرزّاز الفكرية والسياسية. . . لا نجد في المجلدات الثلاثة التي صدرت بعد رحيله ذكراً لكلمة الديمقراطية إلا في مجال موقف الديمقراطية الاشتراكية من القومية. كما أن الرزاز في الباب الأول من أعماله الفكرية والسياسية يستبدل معنى وتعبير الديمقراطية بالحرية السياسية «الحرية السياسية التي سميت بالديمقراطية» والتي كانت تعني للبعث بالدرجة الأولى التحرر السياسي من الاستعمار الغربي أحياناً، وأحياناً أخرى تعني حرية التعبير والرأي»[١٣]. ويبينُ لنا النابلسي الفروق الواضحة بين «الحرية» كما فهمتها الحركات القومية وما انبثق عنها من نظم سياسية، والديمقراطية البرلمانية الحقيقية. ومن أهم الفروق التي يلاحظها أن تلك الحركات والنظم تسمح بآليات الديمقراطية وتقيّدها بما يسمى بـ «احترام القانون» الذي يعني عدم كشف عورات السلطة وتصرفاتها الخاطئة، ولا تفرق بين نقد السلطة ونقد ومهاجمة الوطن، ولا تتوانى عن تغيير مجالس إدارة الصحافة من حين إلى آخر كلما شعرت بأنها لا تمتدح السلطة بما يرضيها ولا تدافع عنها أمام خصومها، وتبقي قوانين الطوارئ رغم زوال الخطر الخارجي، وتمنع المعارضة السياسية من الاشتراك في الحكم، ولا تمارس تداول السلطة، إلخ[١٤]. وسوف نتوسع في بيان مواقف الحركات السياسية العربية المختلفة من الديمقراطية في القسم الرابع من هذا الكتاب (الفصول ١٥ ـ ١٨).

أما التنظيم الداخلي للحزب فيتضمن وجود القيادة القومية كسلطة عليا تتكون من ممثلين عن فروع حزب البعث في الأقطار العربية المختلفة. وتأتي القيادة القطرية في المستوى الثاني بعد القيادة القومية. والقيادة القطرية هي قيادة الحزب في قطر عربي معين، وتخضع لها كل أجهزة الحزب والحكم في ذلك البلد إذا كان الحزب حاكماً.

---

(١٣) المصدر نفسه، ج ٢: **الديمقراطية، العلمانية، الحداثة، العولمة والاستشراق**، ص ٦٣.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٦٤ ـ ٦٧.

ويشدّد الحزب في تنظيمه الداخلي على القيادة الجماعية وحكم الأغلبية والديمقراطية المركزية (مثل الأحزاب الشيوعية)، والنقد الذاتي[١٥].

ثانياً: البحث عن الرجل العظيم وشخصية المؤسس

كما ألمحنا في البداية، يعطينا حزب البعث العربي الاشتراكي نموذجاً واضحاً للنمط الخليفي حيث لا يتوافر الرجل العظيم مما يؤدي إلى انقسامات وصراعات لا نهاية لها. وأهم ملامح الوضع القيادي في حزب البعث غياب الرجل العظيم منذ بداية تأسيسه. وقبل أن نوضح عملية بحث البعث عن الرجل العظيم، نود أن نشير إلى ملامح شخصية عفلق لما لذلك من أهمية للتحليل التالي:

فعلى الرغم من أن اسم ميشيل عفلق هو أبرز أسماء مؤسسي الحزب ومفكريه، فإنه لا يعتبر رجلاً عظيماً أو نمطاً نبوياً. فلم يبلغ عفلق تلك الدرجة من الكاريزما أو الشخصية الخارقة التي تخلق التعلق العاطفي لدى الآخرين، والتي تدل على تملّكه صفات «المخلص» إلا من قبل عدد محدود من الأتباع. ولم تكن صفات الكاريزما لديه موضع إجماع من قبل أعضاء الحزب، بل إنه أصبح مع الزمن أحد أطراف النزاع المتصارعة، ولم يستطع أن يكون موحّدها الملهم. وعفلق نفسه كان يعتبر نفسه رجلاً عادياً بسيطاً بحسب ما قاله هو.

وهنالك فرق شاسع بين صورة كل من عبد الناصر وبورقيبة عن الذات مثلاً، وصورة ميشيل عفلق عن ذاته. يقول عفلق في خطاب له أمام المؤتمر القطري السوري فوق العادي للحزب بتاريخ ٢/ ٢/ ١٩٦٤ بعد المأساة التي مر بها على أيدي زملائه في الحزب: «لا أدري ماذا يقول الإنسان العادي عندما يسمع أن ٢٤ عاماً من الخدمة لهذا القطر قد كوفئت باتهامات وأباطيل ضد إنسان يعرف أكثر من أي شخص آخر أنه ليس عبقرياً ولا بطلاً، بل إنسان بسيط ومتواضع استطاع أن يتحدى أشياء كثيرة وجدها في بلده. . . إني أعترف صراحة بحدود إمكانياتي، وأنا أعرف أني ضعيف وبسيط ولكني مخلص وصادق. وحبي للصدق كان أحد نقاط ضعفي»[١٦]. وكان البيطار والحوراني أبعد عن نموذج الرجل العظيم. ويصف أبو جابر هذا الوضع بالثلاثي المكون من الفيلسوف ورجل التكتيك والسياسي. ويتابع: «إن عفلق هو

---

(١٥) حزب البعث العربي الاشتراكي، **نضال البعث في سبيل الوحدة، الحرية، الاشتراكية**، ٨ ج (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٣ - ١٩٧٢)، ج ٦: **القيادة القومية، ١٩٦١ - ١٩٦٣: النضال من أجل تجديد الوحدة وإرساء أسس التحويل الاشتراكي والديمقراطية الشعبية**، ص ٢٢١ - ٢٢٧ و٢٦٩ - ٣٢٣.

(١٦) *Arab Political Documents* (Beirut: American University of Beirut, Political Studies and Public Administration Dept., 1964), p. 32.

المفكر الذي يزدري المركز السياسي، وبيطار هو رجل التكتيك في الحزب ولكنه يفتقر إلى حيوية ونشاط الحوراني، وكان من المتوقع أن يكون الحوراني سياسي الحزب ولكنه أقل انضباطاً من عفلق والبيطار»[١٧]. أما هاني الفكيكي، القيادي البعثي اليساري من القطر العراقي الذي أصبح بعد التجربة المباشرة مع عفلق في محور المعارضين الشديدين له، فيعبّر عن صورة متغيرة لميشيل عفلق: «حين رأيته للمرة الأولى في بيته في دمشق تراءى لي أنني في حضرة نبي أو قديس، وإن كان تكرار التردد عليه أن ساعد في تخفيف أثر الهالة القدسية وشجعني على طرح الأسئلة والاستفسارات . . . رويداً رويداً بدأت تتكشف لي جوانب في شخصية الأستاذ وملامحها الإنسانية، فكان أهم ما فيه كإنسان بساطته وبُطؤه في كل شيء، ومزاجيته وبناؤه للأحكام على الناس تبعاً لمدى قربهم إليه أو بعدهم عنه. . . ومما أثار استغرابي أن الأستاذ لم يكن يقرأ ولا كان يتابع التيارات السياسية والفكرية الجديدة في الوطن العربي والعالم. أحياناً كان يتندر ويقول إنه لم يقرأ كتاباً منذ . . . ١٩٥٦ وكان قليل الإنتاج. . . يأخذ أشهراً لكي يكتب بياناً فلا يسمح لك أن تكتب البيان، حتى لو كان طارئاً وملحّاً، ولا يكتبه هو»[١٨].

وخلافاً لما وصفه أبو جابر من أن عفلق كان المفكر الذي يزدري المنصب السياسي، فإن الفكيكي يعطينا أمثلة على انخراط عفلق في السياسة حتى أذنيه، كيف لا وهو الذي كان يرأس ويدير حزباً هدفه حكم الأمة العربية وفق مبادئ الوحدة والحرية والاشتراكية. ولكن أبو جابر كتب كتابه قبل التطورات التي تحدث عنها الفكيكي، والذي يعتبر من الناشطين في حزب البعث لفترة طويلة نسبياً، وهو يحلل من داخل الحزب، مع إدراكنا أنه كان من الفئة المعارضة لعفلق، ما قد يؤدي إلى بعض المبالغة في عرض وجهة نظره.

للتدليل على شخصانية عفلق ومشاركته اللعبة السياسية داخل الحزب وفي الدولة، يقول الفكيكي: «وفي نهاية المؤتمر القومي الخامس، وبعد التأكد من انتصاره ومبايعة المؤتمر له، راح يصر على ألا يكون أميناً عاماً رافضاً ترشيح نفسه للقيادة القومية، غير أن إلحاح المؤتمرين وإجماعهم عليه أسكتاه، كأنه أراد من هذه المناورة إبقاء الجميع يتوسّلون إليه وكشف «الأعداء» الذين لا يتوسلون». وقد كرر عفلق ذلك السلوك في أكثر من مناسبة[١٩].

(١٧) Abu Jaber, *The Arab Ba'ath Socialist Party: History, Ideology, and Organization*, p. 34.
(١٨) الفكيكي، **أوكار الهزيمة: تجربتي في حزب البعث العراقي**، ص ١٥٤ ـ ١٥٥.
(١٩) المصدر نفسه، ص ١٩٥.

ومن القضايا التي كانت مطروحة أمام المؤتمر القومي الخامس المذكور: الوحدة والانفصال والموقف من عبد الناصر، فضلاً عن الصراع داخل القيادة القومية وأوضاع التنظيم المنحلّ في سوريا. ومن أهم ما أدى إليه المؤتمر «حمل القيادة القومية على إصدار بيان يشدد على أهمية الديمقراطية والتنظيم السياسي والنقابي والمهني لإقامة الوحدة وحمايتها»[٢٠]. وبما أن الفكيكي كان أحد الأعضاء البارزين في لجنة إعادة تنظيم الحزب، فقد كان عفلق يحاول التأثير عليه بطريقة شخصية وخارج النقاش. «. . .عندما التفت إلي عفلق محذراً إياي من كتلة صلاح الدين البيطار، وهو الذي بذل المستحيل معنا مدافعاً عنه ومانعاً المؤتمر القومي من اتخاذ أي قرار ضده». والتفسير هو أنّ «نرجسية عفلق جعلته لا يتصور أي ندٍ له في الحزب، ولئن بدا القطريون والحورانيون وغيرهم خارجين في قياس الأمين العام، فإنّ صلاح الدين البيطار داخلي جداً ومن أهل البيت [منافس] مما يستدعي إضعافه وإضعاف كتلته قبل أن توضع اللمسات الأخيرة على التنظيم الجديد»[٢١].

كذلك، «. . .ولم يكن ميشيل عفلق ليسمح لعبد الكريم زهور أو جمال الأتاسي أو شبلي العَيْسمي أو صلاح البيطار. . . أو غيرهم. . . أن يحددوا رأياً للحزب، وكان يؤجل إعطاء الرأي حتى يبلوره هو نفسه وليس غيره، ولو جاء ذلك بعد أشهر أو سنوات على الحاجة إليه. وإذا ما تجرأ قائد حزبي آخر، أو قيادة، على صياغة موقف للحزب، فإن عفلق كان يلوذ بالصمت ثم يعود لينكره وليبرئ حزبه منه»[٢٢]. وإذا ما تطور النقاش في اتجاه لا يرضى عنه، «إلا أن عفلق، وبعد أن رأى تطوُّر أجواء المؤتمر ومزاجه الموالي لنا، طلب رفع الجلسة للاستراحة، ومارس ضغوطاً هائلة عليّ وعلى الآخرين، مستخدماً رفاقه من أعضاء القيادة وكبار العسكريين لمنعنا من ذلك»[٢٣].

بسبب تداخل الأفكار عن الحزب والمؤسس والخصائص الأخرى، سوف تتبدى ملامح أخرى عن جوانب شخصية عفلق في الفقرات الأخرى من هذا الفصل، ونكتفي هنا بما ذكر أعلاه كخلفية للموضوع الأساس، وهو البحث عن الرجل العظيم. فعدم توافر الرجل العظيم الموحد في حزب البعث كان الدافع الرئيس في جهود الحزب المتواصلة للبحث عن بطل من خارج الحزب، على الرغم من التأكيد

---

(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٩٨.

(٢١) المصدر نفسه، ص ١٩٩.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٣٠٧.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٣٠٨.

المستمر على العقائدية والقيادة الجماعية وأهمية الحزب كمؤسسة ومرجعية. وكان البحث عن بطل واضحاً في حالات عديدة قام فيها الحزب بتأييد رجل عسكري سيطر على الحكم بواسطة انقلاب عسكري. وكان ذلك الدعم يهدف في النهاية إلى إقامة نظام حكم يعتمد على مبادئ حزب البعث العربي الاشتراكي. وأول مثال على ذلك كان دعم الحزب لحسني الزعيم الذي قام بانقلاب في سوريا عام ١٩٤٩ واعتبره الحزب أملاً جديداً لسوريا[٢٤].

ولكن نظام الزعيم لم يعمر فأطاح به سامي الحناوي بعد بضعة أشهر (آب/ أغسطس ١٩٤٩). وقام الحزب بدعم الحناوي الذي لقي مصير الزعيم نفسه في وقت قصير. وبعد ذلك كانت الوحدة بين سوريا ومصر، وكان حلّ حزب البعث نفسه بالاتفاق مع جمال عبد الناصر أبرز مثال على البحث عن الرجل العظيم. وسوف نتناول هذا الحدث بتفصيل أكبر عند الحديث عن اللامؤسسية في حزب البعث وفي الفصل الخاص عن جمال عبد الناصر، ولكن من المفيد الإشارة إلى نظرة المؤسس ميشيل عفلق إلى عبد الناصر قبل أن يدب الخلاف. يقول الفكيكي عن نظرة عفلق لعبد الناصر قبل الوحدة: «شعرت وهو يتحدث إلينا بعمق الإعجاب الذي يكنّه للرئيس المصري، الأمر الذي أثار في نفسي تساؤلاً حول القائد الحزبي الذي يطرح الأفكار الكبرى حول مسألة الأمة والرسالة والانقلاب والبعث، ويبقى أسيراً لفكرة البطل الفرد».

ويتابع الفكيكي: «عندما قرر عفلق حل الحزب ووافق على حل الأحزاب في سورية بقرار فردي لم يرجع فيه إلى البعثيين، كان يعلم أن عبد الناصر سوف يحكم دولة الوحدة بمؤسساته المعروفة وشعبيته الطاغية، لكن عفلق كان يطمع في أن تكون له حصته، كأن يسلّم البعثيون مسؤولية حكم سورية، وأن تعطى له أو لمن يرتئيه رئاسة «الاتحاد القومي»، وهو التبرير الذي لم يكتمه عفلق عند حديثه عن حل الحزب، برغم وجود أسباب أخرى وراء ذلك»[٢٥]. ونحن لا نوافق الفكيكي في أن حل الحزب كان بقرار فردي من ميشيل عفلق، فقد كان هنالك تأييد للحل من قبل بعض القواعد وبعض القيادات، وبخاصة فؤاد الركابي وعبد الله الريماوي ومطاع صفدي وغيرهم.

يقول مطاع صفدي، الذي كان احد الذين انفصلوا عن البعث وانضموا إلى عبد الناصر: «إن الحزب، على أي حال، لم يحتلّ مركز القيادة إلا عندما ظهر قائد عظيم

---

(٢٤) Abu Jaber, Ibid., p. 30.
(٢٥) الفكيكي، المصدر نفسه، ص ١٤٧ و١٥٥.

[ناصر] في الجانب الآخر من المشرق العربي. . . ومن ثَمّ، فقد استسلم الحزب لسمعة عبد الناصر وتخلى الأعضاء عن قيادتهم واتبعوا قيادة عبد الناصر. وأصبح الحزب يعرف في نظر الناس بحزب عبد الناصر»(٢٦).

ومن كبار مفكري البعث الذين حلّلوا علاقة البعث بعبد الناصر أو تأثير عبد الناصر على البعث، منيف الرزاز، الذي كان أميناً عاماً للحزب في الفترة ١٩٦٥ ـ ١٩٦٦. يقول الرزاز: «إن عبد الناصر لم يكن مجرد شخص، بل ظاهرة تاريخية عملاقة فرضت نفسها، إيجاباً وسلباً، على التاريخ العربي الحديث وأثّرت بقوة على مجراه. وكان من نتائج تلك الظاهرة أن عبد الناصر ونظامه قد أحيطا بقدسية إلى درجة أن أي إنسان يريد أن ينتقد عبد الناصر يحتاج إلى درجة معينة من الشجاعة. ولسوء الحظ، فإن الحزب الذي تعرض لهذه الظاهرة، سلباً وإيجاباً، لا يزال بعيداً عن تقييمها بطريقة عميقة وصحيحة»(٢٧). ويضيف الرزاز أن أثر الظاهرة الناصرية على حزب البعث كان الفوضى والشعور بالضياع وانقسام الحزب إلى ثلاث جماعات رئيسية:

١ ـ جماعة اتبعت عبد الناصر في سياسته واعتبرت أن حزب البعث والأحزاب الأخرى قد فقدت سبب وجودها بعد ظهور الجمهورية العربية المتحدة والدعوة إلى الوحدة والحرية والاشتراكية.

٢ ـ جماعة اعتبرت أن عبد الناصر قد انقلب ضد المصلحة القومية وخدم الاستعمار، لذلك قررت أن تنقلب ضده.

٣ـ جماعة عسكرية اشتقت أساليبها من عبد الناصر وعارضته في الأهداف، وهؤلاء هم «الناصريون السوريون ضد عبد الناصر»، وإن نجاح أساليب عبد الناصر قد أعطى هذه الجماعة دافعاً قوياً بحيث تكرّس أسلوب الانقلابات داخل الحزب بعد أن رأوا أمامهم المبرر والأنموذج(٢٨).

ويضيف الرزاز أنه قد نشأ ضمن هذه الانقسامات الضخمة أجنحة متعددة، وبسبب غياب القيادة بعد الحل، فقد اتجه أعضاء الحزب لأن يُكوِّنوا ردود فعلهم بحسب رغباتهم الشخصية. فتفتّت الحزب إلى فئات صغيرة تدّعي كل منها أنها هي على صواب وأن الفئات الأخرى على خطأ(٢٩).

---

(٢٦) Abu Jaber, Ibid., p. 30.

(٢٧) منيف الرزاز، **التجربة المرة** (بيروت: دار غندور، ١٩٦٧)، ص ٤٦ ـ ٤٧.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٤٥ و٥٥ ـ ٥٦.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٥٧.

وفي معرض الحديث عن العسكريين والانقلابات العسكرية، نجد أن الرزاز قد أولى هذا الجانب اهتماماً خاصاً، ونرى أن الإشارة لما قاله الرزاز في ذلك تعطينا فهماً أعمق لطبيعة العلاقات القيادية في حزب البعث. فعلى الرغم من أن الحزب قد تعرّض بشدة إلى الانقلابات العسكرية، كما يقول الرزاز، فإنه لم يحاول أن يحلل الاتجاه العسكري ويتعلم الدرس الصحيح. ويضيف أن من الغريب أنه قد كتبت كتب كثيرة في اللغات الأجنبية عن دور العسكريين، بينما نجد أن هذا الموضوع مهمل في اللغة العربية مع أن الاتجاه العسكري قد أصبح ظاهرة عربية في كثير من البلدان العربية.

ويصوِّر الرزّاز علاقة حزب البعث بالجيش كما يلي: «إن علاقة العسكريين بالحزب لم تلتحم عضوياً بقيادة الحزب وكانت مقتصرة على الاتصالات الشخصية التي قامت بين بعض أعضاء قيادة الحزب وبعض كبار الضباط. وقد حلت هذه الاتصالات محل القنوات التنظيمية التي كان يفترض أن يلتزم بها المدنيون في أنشطة الحزب. وكانت النتيجة أنه كان هنالك بعثيون في الجيش ولكن لم يكن هناك حزب بعث. ولكن أخطر شيء كان هو أن جهود الحزب ركزت بشكل رئيسي على كبار الضباط، مهملة الضباط الصغار والجنود، لدرجة يفهم منها التكريس للانقلاب العسكري كطريقة للثورة»[30]. وعلى ما في هذا التحليل من عمق وصدق، فإن العقلية تبقى عقلية انقلابية عسكرية. فبدل أن يفكر الرزاز في اختراق صفوف الشعب وتكريس الديمقراطية في عمله السياسي وإبقاء الجيش بعيداً عن السياسة، فكر في التوسع في الجيش، وبدل الاكتفاء بالضباط الكبار، كان يجب أن يصبح الجيش مسرحاً لصراع العقائد السياسية، وبخاصة عقيدة البعث، حتى يشمل ذلك الجنود الصغار. أي إنه لم يطرح بديلاً ديمقراطياً للوصول إلى الحكم غير البديل العسكري. وهذا يساعد على تفسير كثير من أوضاع الحزب بعد ذلك.

أما في العراق فقد أقام حزب البعث مع كل من عبد الكريم قاسم وعبد السلام عارف علاقة شبيهة بتلك التي أقامها مع الزعيم والحناوي في سوريا. ويذكر الفكيكي أن عفلق عرض على عبد السلام عارف عضوية حزب البعث، على أمل أن يتحقق من خلاله تطبيق أفكار الحزب في العراق بصفته الحاكم القوي. «وقد بقي عارف زمناً طويلاً يتندر أمام زواره ويسخر من مؤسس حزبنا ودعوته له الانتساب إلى الحزب»[31]. أما دور عفلق في دفع صدام حسين إلى القمة، فيتلخص بالتالي:

---

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٣٣ ـ ٣٤ و٣٦.

(٣١) الفكيكي، **أوكار الهزيمة: تجربتي في حزب البعث العراقي**، ص ٣٦٦.

«واللافت أن عفلق الذي رافق الإعداد لانقلاب شباط (فبراير) ونصح بالمغامرة في حينها، ووسم يوم ٨ شباط/ فبراير «بداية التاريخ العربي الحديث»، عاد بعد سقوط ميثاق ١٧ نيسان/ أبريل وزوال خطر الوحدة مع مصر، ليعيب علينا [اليساريين] قلة عدّتنا وعددنا، ويتحالف مع عمران وجديد والبكر وأمين الحافظ وطاهر يحيى ضدنا، وليضع مصير الأمة وحزبه في عام ١٩٦٨ بأيدي عصابة من خمسة أشخاص، وذلك عندما لاحت ظلال الوحدة مع عبد الناصر ثانيةً على العراق، مانحاً صدام حسين لقب «القائد الضرورة الذي وهبه الله لنا»»[٣٢].

وبإشارته إلى الأشخاص الخمسة هنا، يقصد الفكيكي: عبد الكريم الشيخلي، وصدام حسين، وأحمد حسن البكر، ومحمد صبري الحديثي، وحسن العامري[٣٣]. وفي نهاية المطاف استمر الحزب في البحث عن الرجل العظيم، حتى انتهى في كل من سوريا والعراق في قبضة رجل «عظيم» أوحد في كل شيء. ففي العراق، ومنذ الانقلاب البعثي الثاني (١٧/ ٧/ ١٩٦٨)، بدأت سطوة صدام حسين بالتزايد، من خلف أحمد حسن البكر في البداية، ثم بظهوره كالحاكم الفرد المطلق بعد أن أصبح رسمياً رئيساً للجمهورية في تموز/ يوليو ١٩٧٩. ومن المعلوم أن صدام حسين قام بتطهير القيادة العراقية ومجلس قيادة الثورة وجميع أجهزة الحكم من جميع معارضيه المحتملين، أو أي شخص يمكن أن يمثل تهديداً لسلطته الفردية المطلقة[٣٤].

وقد عاشت العراق لفترة ثلاثة عقود من الزمن تحت ظل الحاكم الفرد المطلق الذي حول جميع أجهزة الدولة والحزب، إلى أجهزة قمع لجميع أشكال المعارضة الفردية والمؤسسية والحزبية والقبلية وغيرها. وقد أصبح الحزب والدولة تحت القبضة الحديدية للحاكم الفرد. فبدلاً من أن يقوم الحزب بدور تنوير الجماهير والتدريب على ممارسة الديمقراطية، أصبح، باسم التثقيف العقائدي، أداة طيعة في يد الرئيس لتكريس حكم الفرد وعبادته[٣٥].

ولم يكن لعقيدة الحزب أو دستوره أي أثر في منع هذه الهيمنة. ومن المحزن حقاً أن يبقى اسم الحزب قائماً تحت كل هذه الظروف ليوهم بوجود المؤسسات، بل من

---

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٣٢٤.

(٣٣) أمير اسكندر، **صدام حسين مناضلاً ومفكراً وإنساناً** (باريس: هاشيت للنشر، ١٩٨٠)، ص ٨٠.

(٣٤) Samir Al-Khalil, *Republic of Fear: The Inside Story of Saddam's Iraq* (New York: Pantheon Books, 1990), pp. 292-296, and Charles Tripp, *A History of Iraq*, 2nd ed. (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2002), pp. 192-198.

(٣٥) Al-Khalil, Ibid., pp. 143-145, and Marion Farouk-Sluglett and Peter Sluglett, *Iraq since 1958: From Revolution to Dictatorship* (London; New York: I. B. Tauris, 2001), pp. 107-158.

الأكثر إحزاناً أن يتحدث بعض المثقفين في الوطن العربي عن حزب البعث كأنه مؤسسة حقيقية تتخذ قرارات وتلزم بها القيادة السياسية في بلد أصبح الجميع يعرفون أنه تحت سطوة فرد مطلق. كثيراً ما يخيل إلي أن الكثيرين منا قد فقدوا معنى الاستبداد، أو أن الاستبداد قد اكتسب صفات حميدة مع الزمن حتى أصبح شيئاً عادياً أو مألوفاً.

أما في مجال الإعلام في خلق صورة البطل التاريخي أو الرجل العظيم، فحدِّث ولا حرج. فلا يوجد همّ لدى أجهزة الإعلام في البلدين سوى التصنيع المستمر لصورة القائد العظيم الملهَم الذي يقف وراء كل إنجاز في البلد. وإن أي متابع لوسائل الإعلام في البلدين لا يمكن أن يخطئ هذه الصورة. ولا شك في أن تحليلَ الأدبيات حول هذا الموضوع في كل من الحالتين (حافظ الأسد وصدام حسين)، يمكن أن يستغرق كتاباً كاملاً أو أكثر لكل منهما، وهذا مجال متاح للباحثين، ولكننا سنكتفي هنا بلمحات بسيطة لضيق المجال.

من الكتب التي تمثل هذا الاتجاه في العراق كتاب لأمير اسكندر بعنوان: **صدام حسين مناضلاً ومفكراً وإنساناً**. بعد أن يقدم أمير اسكندر بعرض تاريخ الأمة العربية مشيراً إلى المآسي التي تعرضت لها والأزمات التي عاشتها بألم ومعاناة لعدة قرون، يقول تحت عنوان «نجم يشرق من بيوت الطين»: «إن صدام حسين قد ولد في زخم تلك اللحظة العربية العسيرة، ووسط آلامها. وربما كان للتوافق التاريخي بين لحظة ميلاده، وميلاد البعث، دلالة أعمق وأبعد من مجرد المصادفة العشوائية أو الاتفاق الشكلي في الزمن بين لحظتين. ذلك لأن المسرح عندما يكون قد تهيأ، والدور الهائم قد بدأ يبحث عن بطل [يذكرنا بالدور الهائم الذي اكتشفه عبد الناصر]، سيكون صدام حسين قد اشتد عوده، ووقف في الكواليس على تمام الأهبة ليلبي نداء التاريخ بجدارة. . . لقد ولد يتيماً، مات أبوه قبل أن ترى عيناه النور، وولد فقيراً من صلب فلاحين صغاراً فقراء.

ومثل الكثرة الغالبة من قادة التاريخ الحقيقيين كان عليه أن يواجه تحديات الحياة بأن يصنع وجوده بنفسه. . . ومع ذلك. . . إن صدام حسين. . . ينتمي في الواقع إلى أسرة من أعرق الأسر في تاريخ العرب الديني والسياسي على السواء. . . فإن تأمُّل شجرة الأسرة التي انحدر منها صدام حسين يدلنا على أنها تمتد جذراً بعد جذر إلى الأسرة العلوية، وتاجها الإمام علي بن أبي طالب (ﷺ). وهو نفسه لم يذكر ذلك في أحاديثه ولقاءاته قط هذه الحقيقة، ربما لأنه يرفض المزايدة بالأصول الدينية والتاريخية أمام من لا يملكون سواها، ويسعى لأن يجسّد المعنى العلماني العصري للكرامة والشرف. . . غير أنه في لحظة مريرة وشاقة على النفس، مع الذين حاولوا أن يغدروا به ويخونوا عهده حين أصبح القائد الأول للمسيرة الثورية في

وطنه، قال في خطابه الشهير آنذاك: نحن أحفاد علي...»[٣٦].

في هذه اللوحة نرى كل العناصر التي تنسب عادة لأبطال التاريخ: اليتم المبكر (محمد (ﷺ))، والفقر، والنسب الأصيل الذي تضرب جذوره في أعماق تاريخ الأمة وبخاصة تاريخ الإسلام، والتواضع وعدم المباهاة بالأصل بل بالأعمال المجيدة، واللحظة التاريخية الحاسمة.

يضاف إلى ذلك أعمال خارقة قام بها وهو صبي لم يبلغ الحلم. ويسأل الكاتب ويجيب: «ولكن لماذا صدام حسين؟ لأن صدام حسين هو الذي يقود قطار الثورة الآن في العراق، ويعرف بعمق طرقها ومسالكها... ولأن صدام حسين هو الذي اختاره ركاب القطار ليجلس في قُمرة القيادة لعلمه ونضاليته وإخلاصه... ولأن صدام حسين وجهٌ مشرقٌ لوطننا العربي كله، وهو يستطيع بجدارة أن يتصدى لكل مخاطر السبيل الوعر الذي نجتازه، وتوجّه إلى المسيرة إلى آفاق الحلم الذي نريده. ولأن صدام حسين هو قائد التجربة الثورية، وجزء لا يتجزأ منها، وهي جزء لا يتجزأ منه. والحديث عن حياته النضالية هو حديث عن نضال الثورة، واستعراض أفكاره ومواقفه هو استعراض لأفكار الثورة ومواقفها في نفس الوقت...ولأن صدام حسين يقول... بتواضع ولكن من غير ضعف، إنه يمتلك نظرة للحياة والمجتمع والإنسان، استمدها من منطلقات حزبه، وأضاف إليها خبرته وتجربته وحصاد الجدل بين فكره والواقع»[٣٧].

ويتابع أمير اسكندر هذا الخط من التفكير فيقول: «لا بد لنا من أن نتوقف هنا وقفة طويلة، لنتأمل مشروعه الفكري المتكامل، الذي ينطوي على تصوراته ومفاهيمه واتجاهاته المرحلية والاستراتيجية على السواء. وحتى إذا لم نستطع أن ندقق النظر في كل التفصيلات الصغيرة، أو التطبيقات العديدة، فإن الأركان الأساسية، والمحاور الجوهرية، لهذا المشروع الثوري المتكامل، يمكنها أن تقدم صورة قد لا ينقصها الشمول، لأبعاده الآنية، وآفاقه القريبة والبعيدة معاً»[٣٨].

ويسترسل الكاتب في بيان فكر صدام ونضاليته، فيبين أنه صاحب فكر ثاقب في مجالات التاريخ وكتابة التاريخ والدين والتراث والتنمية (لديه أيديولوجية تنمية وتقدم)، والاقتصاد والاشتراكية والديمقراطية والتوازنات الدولية ونظرية تعدد الأقطاب وكيفية تحرر أوروبا من القبضة الأمريكية، واستراتيجية التحرير وسياسة

---

(٣٦) اسكندر، **صدام حسين مناضلاً ومفكراً وإنساناً**، ص ١٧ ـ ١٨.
(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٠.
(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٢٧.

المراحل ومعنى التوظيف السياسي للطاقة ومعنى عدم الانحياز وقضايا الخليج والصحراء الغربية، وغير ذلك. ولا نستطيع نقل الشرح المتعلق بجميع هذه الأمور لضيق المجال وكثرة الشواهد، مع العلم أن الكاتب نفسه يعتذر عن الدخول في التفاصيل كما هو واضح في الاقتباس السابق، ونكتفي باقتباس بعض منها لعلاقته المباشرة بمفاهيم قيادة الرجل العظيم. فمن حيث وجهة نظر صدام حسين في كتابة التاريخ، يقول الكاتب: «القادة التاريخيون للشعوب والأمم، ينطوون عادة في أعماقهم، على إحساس مفرط بالتاريخ... ولقد طرح صدام حسين الإشكال من زاوية التاريخ العربي، وبعث الأمة العربية، وقدم في معالجته ثلاث مساهمات فكرية:

الأولى تحت عنوان «كيف يكتب التاريخ؟».

الثانية تحت عنوان «يجب أن لا نتكلم عن التاريخ بصورة معزولة عن الزمن وتفاعلات الأحداث».

الثالثة تحت عنوان «حول كتابة التاريخ»...، وكمفكر نظري، وقائد سياسي، معاً، يتوقد في نفسه الطموح لبعث الأمة العربية، ودفعها لاحتلال مكانتها العالمية، وأداء رسالتها الإنسانية، أرّقت صدام حسين طويلاً مسألة كتابة التاريخ العربي. هو أيضاً يدرك بعمق المغزى الذي كان يعنيه شوبنهاور بعبارته: «في التاريخ فقط، تتمكن الأمة من وعي ذاتها وعياً تاماً»... إن صدام حسين في مساهمته الثالثة... يقدم دليلاً لمنهج، أو قواعد لمنهج جديد في النظر إلى التاريخ العربي وكتابته»[٣٩].

أما عن دور التكنوقراطيين والفنيين في التنمية، فكان صدام دائما يحذر من «الردة» من قبل أعداء الثورة الذين يمكن أن يتخذوا أقنعة متعددة، من أهمها أقنعة التكنوقراطيين والفنيين. ولذلك كان الأمر يستوجب دائماً، في نظر صدام، تشديد الرقابة الفكرية العالية، وعدم ترك مهمة قيادة الاقتصاد الوطني للفنيين، الذين يجب إبقاؤهم دائماً تحت توجيه وقيادة العقل القيادي الثوري. «إن للفنيين دائما دينهم، وللثوريين دينهم الآخر. وفي معظم الأحيان، كان الثوريون أقرب إلى قلب الله، لأنهم كانوا ينصتون دائما لصوت الشعب»[٤٠].

أما بالنسبة إلى الديمقراطية، فإن الكاتب يعتبر صدام حسين صاحب نظرية ديمقراطية شمولية للحياة، وقد نفى عنه أن يكون حاكماً مطلقاً، أو دكتاتوراً فرداً، يمارس البطش والقمع على المواطنين، ويدوس على مصالح الطبقات والفئات

(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٣٩ و١٤٨ ـ ١٤٩.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٢١٨ ـ ٢١٩.

والشرائح الاجتماعية الفقيرة والكادحة. «وعندما نتحدث هنا عن التوجه الديمقراطي الأصيل لحزب البعث في العراق، فإننا نتحدث بالضرورة عن توجهات صدام حسين. والعكس صحيح أيضاً. ذلك لأن صدام حسين هو ابن مخلص من أبناء هذا الحزب، وهو يمثل أرقى ما وصل إليه الحزب في تطوره الفكري، وأعلى ما بلغه في خبرته النضالية والتنظيمية. . . . فإنه هو الذي أبدى لرفاقه، أكثر من مرة، رغبته الصادقة في التخلي عن المواقع التنفيذية في السلطة[؟!]، لأنه كان ولا يزال يعتز ويحرص على لقبه الذي واجه به ذات يوم رئيس المحكمة العسكرية عندما سأله عن عمله فأجابه: «مناضل في حزب البعث العربي الاشتراكي»[٤١]. ولسنا في معرض مناقشة أمير اسكندر حول صحة ادعائه بالنسبة إلى «ديمقراطية» صدام، لأن الزلل والخلل في هذا الكلام أوضح من أن يناقش، ولكن اهتمامنا هنا هو في إبراز محاولات صناعة «الرجل العظيم» وإعطائه صفات أبعد ما تكون عن الواقع.

في ضوء ما عرف عن صدام واستبداده في الحكم، لم يكن أحد يتوقع أن يتم انتهاء حكمه بطريقة مؤسسية، أو أن تؤدي نهايته إلى وضع مؤسسي يحقق الاستقرار والديمقراطية في العراق. وعلى العكس من ذلك، كان المتوقع أن يأتي أحد أبناء صدام، أو أحد القادة العسكريين بعده، ليبدأ حكم مستبد آخر. ولكن أن ينتهي حكم صدام عن طريق الاحتلال الأمريكي ـ البريطاني، فهذا لم يكن في تخيل الغالبية الساحقة من الشعوب العربية. بل إن الكثيرين كانوا يصدقون، بحكم هلوسة مخيال البطل والرجل العظيم، أن لدى صدام من الأسرار والمفاجآت ما يكسر به شوكة دولتَي الظلم والعدوان. ومن الملاحظ أن صدام لم تكن لديه شعبية حقيقية، ولم يحتلّ مكانة الرجل العظيم، عند الشعب العراقي بسبب المعاناة المباشرة القاسية للشعب العراقي تحت حكمه.

وعلى العكس من ذلك، فإن الكثير من الناس في الوطن العربي (خارج العراق)، ومنهم الكثير من المثقفين، وتحت تأثير هلوسة المخيال السياسي العام وولعه بالرجل العظيم، كانوا يرون في صدّام المنقذ الذي اختارته العناية الإلهية لقيادة الأمة العربية. فمن المعلوم أن مشاهدة صورة صدام على وجه القمر كانت شائعة في بعض البلدان العربية أثناء حروب صدام العبثية. حتى إن امرأة في إحدى محافظات المملكة الأردنية الهاشمية قد ذهبت لمكتب المحافظ وطلبت منه أن ينقل رؤياها للقيادة العليا في البلد لأهميتها وخطورتها. وتتلخص رؤياها في أن شيخاً جليلاً ذا لحية بيضاء طويلة ويتشح بلباسٍ أبيضٍ قد زارها في المنام وأمرها أن تطلب من قيادة البلد أن

(٤١) المصدر نفسه، ص ٢٣٧.

تقف مع صدام لأنه على حق ولأن الله سوف ينصره، وإن لم تقف القيادة مع صدام، فإن العواقب ستكون وخيمة. والمشكلة أن الواقعين تحت وطأة هذا المخيال السياسي المتحفز لاستقبال الرجل العظيم ووضعه في مركز عملية التفكير، يعجزون عن التفكير في الكلفة الباهظة لتأييد ذلك الحاكم المستبد الذي احتل في مخيلتهم حجرة المنقذ أو البطل أو الرجل العظيم. ولا زلت أذكر ذلك الصحافي اللامع الذي كان دوماً يقول في كتابته ما معناه: نحن لا يهمنا ما يفعل صدام بالشعب العراقي، فهذا شأن داخلي، ولكنا نؤيده لأنه سيجعل من العراق قوة تخيف إسرائيل، ونؤيده لمواقفه القومية! وهذا مجال يصحّ فيه لوم الجماعات أو الشعوب التي تقع تحت سطوة مثل هذا المخيال، لأنها توهم المستبد بأنه يسير في الطريق الصحيح وأنه يستمد شرعيته من مثل تلك المواقف.

لقد ذهب صدّام وجاء بعده احتلال عدواني لا يضمر للعراق والأمة العربية أي خير، وسوف تُثبت الأيام ما هو أسوأ من ذلك. وأرى أن صدام، في سياساته الفردية الاستبدادية التي لم تُعرِ رأي شعبه أي اهتمام خلال ثلاثة عقود، هو المسؤول عما حدث. وإن ما دفعه الشعب العراقي من ذل وفقر وتشريد ووقوع تحت الاحتلال، وما دفعته الأمة العربية من فرقة وتشتت وأحقاد وضياع للتضامن العربي، هو بعض من ثمن الاستبداد الفردي المتزمل بلباس الرجل العظيم والمنقذ الذي يعتقد أنه أرسلته «العناية الإلهية». إن الدمار الذي أحدثه حكم الفرد المستبد (صدام حسين) في العراق وفي العلاقات والأوضاع العربية، أكبر من أن تحصيه الأرقام. ويجب أن لا ننسى أن نذكر أن حزب البعث في العراق، وإن كان موجوداً شكلاً بلا مؤسسية أو جسداً بلا روح، فإنه قد ألغي رسمياً تحت الاحتلال وأصبح وجوده غير قانوني. فإن الذي دمر الوطن دمّر الحزب في آنٍ واحد.

وفي سوريا لم تختلف الصورة من حيث صناعة الرجل العظيم وإخضاع جميع أجهزة الدولة والحزب إلى حكم الفرد. فمنذ أن أصبح حافظ الأسد رئيساً للجمهورية العربية السورية، تحوّلت عملية البحث عن البطل إلى خلق صورة البطل وتعزيزها لدى الجماهير، ولم يتغير هذا الوضع، بل تكلل بشعار: «معاً إلى الأبد مع الرئيس حافظ الأسد». والذي يتابع وسائل الإعلام السورية، وبخاصة جريدة **البعث**، يلاحظ أن الجريدة تذكر الرئيس الأسد (ومن بعده نجله الدكتور بشار الأسد الذي خلفه في رئاسة الجمهورية) يومياً في المانشيتات الرئيسية وتصفه كفجر في حياة الثورة، والمناضل، وكقائد شعبي يخاطب الجماهير ويفهمها، وكمسلم يحافظ على العبادات الدينية، وكبطلٍ يؤمل على يديه النصر، مع الإشارت لمواقفه الوطنية والقومية وبخاصة في لبنان وفي مواجهة مؤامرات إسرائيل، وحرصه على التنمية

الحقيقية ورفع مستوى معيشة الشعب. وفي هذا المجال يذكر مصطفى طلاس أربعة إنجازات للنظام في سوريا: «ظهور القائد الحقيقي للثورة، والثقة المتبادلة بين القائد والشعب، والجيش العقائدي، والدستور وما يفرضه من نظام حكم ديمقراطي». ويصف طلاس الرئيس (الرفيق) الأسد بأن له «الدور الكبير في دمج الشعب في وحدة وطنية... وأنه شجاع وكريم ويمتلك كل الصفات الطيبة التي ورثها عن أجدادنا العرب... إنه مع المرونة والتطور وخدمة الشعب... وهو ضد الكراهية والاضطهاد... لكل هذه الأعمال مجتمعة، ولكل هذه الحقائق التي لا تتوافر إلا للرجال العظماء، نقول للرفيق حافظ الأسد في الذكرى التاسعة لثورة آذار/ مارس العظيمة: تحية للقائد الذي وضعنا على طريق التحرير»[٤٢].

ومثال آخر لصورة البطل ما يقوله كاتب آخر هو صفوان قدسي في حافظ الأسد: «وحين يكون بيننا، وفي المقدمة منا، هذا الصانع العظيم للتاريخ، فإن الحد الأدنى المطلوب منا هو أن ينهض من بيننا من يتصدى لمهمة كتابة التاريخ... والبطل في التاريخ هو استجابة للحظة تاريخية معينة.... لكن البطل في التاريخ ليس مجرد هذه الاستجابة، أو تلك التلبية، أو ذلك التفاعل. إنه، بالإضافة إلى ذلك، فعلٌ في هذا التاريخ وتحريض له وتحريك... وليس انتقاصاً من دور الجماهير، ولا تقليلاً من قيمة الجماعات والمؤسسات والقوى المنظمة أن نعلي من شأن البطل ودوره في التاريخ.... ففي هذا الإعلاء من شأن البطل ودوره في التاريخ إعلاء مماثل لدور الجماهير، ولقيمة الجماعات والمؤسسات والقوى المنظمة، ولشأن التاريخ وحركته الفاعلة والمؤثرة... أليس هذا هو حاصل التفاعل وذاك التكامل بين المناضل حافظ الأسد وبين جماهير شعبه، وجماعاتها السياسية، وقواها المنظمة؟ أليست تلك هي محصلة هذا اللقاء بين البطل والتاريخ؟»[٤٣]. فهو البطل الذي جاء استجابة للتاريخ، ولا تناقض بين البطل ودور الجماهير والمؤسسات. «ثم إن المناضل حافظ الأسد ينطق بلسان التاريخ والجغرافيا... والذين ينطقون بغير ما نطق به حافظ الأسد إنما ينطقون عن الهوى. ومن ينطق عن الهوى، فإنما ينطلق من رغبات ذاتية، واعتبارات مصلحية»[٤٤].

أما مقومات الفلسفة التي يتبناها المناضل حافظ الأسد كأركان للنصر، فهي

---

(٤٢) **البعث**، ٨/ ٣/ ١٩٧١.

(٤٣) صفوان قدسي، **البطل والتاريخ: قراءة في فكر حافظ الأسد السياسي** (دمشق: دار طلاس للدراسات، ١٩٨٤)، ص ١٣، ١٥، ١٧ و١٨.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٤٧ ـ ٤٨.

الرؤية التاريخية الثاقبة، والانتقال إلى اللحظة التاريخية المناسبة في الوقت المناسب، والحق المسلح بالإرادة، والإرادة المحصنة بالحق، والإمكانات الذاتية والموضوعية، وتضحيات الشعب، وتأييد جماهير الأمة العربية، وتضامن القوى التقدمية والمعادية للإمبريالية والصهيونية في العالم(٤٥).

وبما أن جمال عبد الناصر كان بطلاً قومياً للأمة العربية، فهناك نوع من التماهي والاستمرارية بين حافظ الأسد وجمال عبد الناصر. «ولعله ليس من قبيل المصادفة أن يترافق ظهور المناضل حافظ الأسد مع غياب جمال عبد الناصر. كانت الأمة العربية في حالة من الضياع والتمزق ليس لها مثيل، وكان غياب جمال عبد الناصر المفاجئ نكسة خطيرة جاءت في وقت غير مناسب. كان هناك فراغٌ يحتاج إلى من يملأه. وان هناك دوراً يبحث من مؤلف. وكانت هناك لحظة تاريخية تستدعي ظهور قيادة من طراز قيادة حافظ الأسد. . . . هذه اللحظة الفاعلة هي تلك التي ظهرت فيها قيادة مناضل كبير اسمه حافظ الأسد»(٤٦).

إن التماهي بين حافظ الأسد وجمال عبد الناصر ليس كافياً عند بعض المنظرين لحافظ الأسد والمؤمنين به. فالصورة الأكبر والأعم هي تلك الصورة التي يوضع فيها الأسد على قدم المساواة مع عظماء التاريخ الذين أنجبتهم سوريا، أو استهوتهم فطبعتهم بطابعها، أمثال مار بولس ومعاوية بن أبي سفيان وصلاح الدين الأيوبي وغيرهم. ولا تخلو تلك الصورة من الاعتزاز الواضح بسوريا لدرجة تدنو من معاني الإقليمية بمعنى العصبية الجغرافية الجهوية المرفوضة في المنظور القومي لحزب البعث. يقول موسى مخُول في صحيفة **المحرر العربي** اللبنانية: «لو ألقينا نظرة على خريطة هذا المشرق لرأينا أن سورية تحتل مركزاً مميزاً في تاريخه، فقد جمعت في تاريخها رجالات وأحداثاً وعوالم غيّرت في كثير من الأحيان وجه التاريخ، كما نمت على أرضها ثقافات اتصفت كثيراً بزهوها ومفاتنها، لقد ازدحمت هذه العناصر فيها أكثر مما ازدحمت في أي جزءٍ من العالم. وكان من شأن هذه الأحداث وهذه الثقافات أن تجعل من تاريخها في حقبات معينة تاريخ العالم المتمدن.

فمن مؤسس الفلسفة الرواقية، إلى نظرية توارد الأفكار، إلى الفكر الأنطاكي ورسائل مار بولس، إلى الفكر الموسيقي مع أفرام السرياني، ويوحنا فم الذهب، إلى الفكر الفلسفي اللاهوتي مع يوحنا الدمشقي، إلى الموطئ الأساسي الذي انطلقت منه الحضارة العربية والإسلامية إلى أنحاء العالم. . . . وصلاح الدين. . . ومعاوية. . . .

---

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٥٩.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ١٧٠ ـ ١٧١.

وحافظ الأسد». ويلخص هذه المعاني كاتب آخر في الصحيفة نفسها: «وإذا كانت الثورة في النهاية أشخاصاً يقودون ويمارسون، فلا يمكن فهم ثورة آذار وتقييم إنجازاتها إلا من خلال دور الرجل الذي قاد الثورة وصحح فيها ومارس قيمها وارتبط اسمه بها كما يرتبط النور بالشمس، ألا وهو القائد التاريخي الراحل حافظ الأسد».

على الرغم من أن مجيء بشار الأسد للحكم في سوريا وفي حزب البعث السوري يمثل نكسة في نظر الكثيرين لأنه كرس المفهوم الوراثي الشخصاني للقيادة والحكم، فقد تمنى البعض لأنفسهم أن يكونوا متفائلين بحيث يكون مجيئه للحكم عاملاً للتغيير نحو الديمقراطية والمؤسسية. وصحيح أن بشار الأسد قد أدخل تغييرات مهمة على إدارة بعض مرافق الدولة، وأجهزة الأمن بشكل خاص، إلا أن التنظيم السياسي العام بقي كما هو بشكل جوهري، وفلسفة الحكم بقيت كما هي. فالحزب ليس له دور حقيقي، والأحزاب الأخرى محتواة ضمن إطار سياسي ضيق، ولا يوجد دور للمجلس التشريعي سوى تأييد قرارات الحكم، والحريات العامة مقيدة بشكل واضح.

لقد آن الأوان للإيمان بأن الطرق القديمة في احتواء الشعوب والاستناد إلى حكم الرجل العظيم والاستمرار في تصنيع صورته لم تعد ملائمة لظروفنا، وهي المسؤولة عن الكوارث التي ألـمّت بنا. وما لم يتم التغيير في الحزب والحكم نحو الديمقراطية الحقيقية والمؤسسات والبعد عن الشخصنة والفردية، فإننا ما زلنا أمام مخاطر لا حدود لها.

ثالثاً: الانقسامية واللامؤسسية في حزب البعث

إن النتيجة الملازمة للبحث عن الرجل العظيم، مع عدم توافره داخل إطار الحزب، كما أوضحنا في أعلاه، هي الانقسامية واللامؤسسية الناجمة عن غيابه واستعداد نسبة كبيرة من أعضاء ذلك الحزب وقيادته لاتباع الرجل العظيم من خارج الحزب (جمال عبد الناصر)، والتأثر به على الرغم من أنه ظهر خارج الحزب. ولم تستطع عقائدية الحزب وتركيزه على الثورية والقيادة الجماعية أن تكبح جماح روح الانقسام الكامنة لدى أعضائه وقياداته. وهذا يعني في النهاية أن الحزب لم يستطع أن يرتفع فوق مستوى المجتمع الذي نشأ فيه وتصدى لتغييره في عكس الاتجاه الذي سلك فيه الحزب.

وقد ثبت أن هذا الحدث (حل الحزب في ظل الرجل العظيم) كان أخطر حدث تعرض له الحزب وأدى إلى تدميره. وكان من أخطر ما تعرّض له الحزب حدوث

الانقسامات التي كان بعضها قائماً قبل الحل وقبل الوحدة، ثم ازداد وتفاقم بعد الوحدة وحتى بعد الانفصال. ويرى البعض أن استعجال عفلق في الوحدة وحل الحزب، كان هروباً من حالة التمزق والانهيار التي سبقت الوحدة(٤٧).

وإن حالة الانقسام والفوضى عمّت القيادات والأعضاء العاديين وأدت إلي خلق تيار من النقد الذاتي داخل البعث في كل البلدان، بشكل يؤكد توافر عناصر الذاتية والفردية واللامؤسسية، بالإضافة إلى الاستعداد لدور الرجل العظيم. وقد حذّر زكي الأرسوزي منذ البداية من تأليه عبد الناصر، ولم يكن الأرسوزي قليل الإعجاب بعبد الناصر أو قليل الحرص على الوحدة، بيد أنه لم يتردد في نقد غياب المؤسسات والمشاركة الشعبية والخوف من تأليه عبد الناصر، فكان يقول: «يا أبنائي إن سورية هذه التي حصلت على استقلالها قضاءً وقدراً، لا تستطيع أن تعيش بمفردها. وبعد أن يئست في الزواج بالعراق من خلال مشاريع الهلال الخصيب والوحدة الهاشمية، توحدت مع مصر. وأنا أخاف أن يؤدي تأليه هذا الرجل إلى جعله دكتاتوراً، ومن ثمّ، إلى انكفاء السوريين عنه»(٤٨).

وقد أطلق ياسين الحافظ، أحد مفكري البعث على هذا الوضع اصطلاح «الفقر الأيديولوجي»، وفسّر ذلك بالتحليل التالي. «بتخلي الحزب عن القيادة لعبد الناصر، فإن الحزب قد أكد إيماناً بالوحدة مفعماً بنكران الذات. ولكنه أثبت أيضاً وجود فقر أيديولوجي. فإن الدور التاريخي الذي لعبه عبد الناصر في الحياة العربية المعاصرة لا يبرر تسليمه كلياً زمام الأمر. وإن الكفاح الشعبي والمصير التاريخي للأمة بكاملها يجب أن لا يكون «قفزة للمجهول». فتسليم زمام الأمر لفردٍ واحدٍ هو نوع من القفز للمجهول. . . بالإضافة إلى ذلك، فإن عظمة دور عبد الناصر لم يكن بإمكانها أن تؤدي بالضرورة إلى اعتباره الأنموذج الثوري لحركة شعبية ثورية لو أن المستوى الأيديولوجي للحزب كان أرقى من النظام الناصري»(٤٩). وربما يكون من سوء حظ حزب البعث أن الحزب لم يدرك أثر الظاهرة الناصرية إلا بعد فوات الأوان، وبعد أن أدت إلى انقسام الحزب إلى فئات متصارعة. وفي هذا يحلل عز الدين دياب النتائج التي أدى إليها حل الحزب بما يلي:

١ ـ خلق الأجواء المناسبة لانسياب قواعد الحزب المنظمة في القطر السوري

---

(٤٧) الفكيكي، **أوكار الهزيمة: تجربتي في حزب البعث العراقي**، ص ١٥٠.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ١٥٧.

(٤٩) ياسين الحافظ، «حول تجربة حزب البعث،» في: **في الفكر السياسي**، ٢ ج (دمشق: دار دمشق، [١٩٦٣])، ج ٢: **دراسة تحليلية لنظام عبد الناصر**، ص ١٧٧.

واضمحلال بنيته التنظيمية في مصر وإلى اختلاف العديد من آراء القيادات الحزبية، وتحوُّل هذا الخلاف إلى كراهية فانشقاق فانقسام.

٢ ـ فقدان وحدة الرأي داخل حزب البعث، وتحول الاتصال إلى القنوات الشخصية، الأمر الذي قوّى الاتصالات ذات الطابع الشِّللي وعلاقات التبعية والاستزلام، وانتقال هذه المظاهر إلى الأقطار العربية الأخرى حيث يوجد حزب البعث.

٣ ـ ساعد الحل أجهزة عبد الناصر الأمنية على اختراق تنظيم البعث في أكثر من قطر عربي ومعرفة الكثير من المعلومات عنه والاستفادة منها في إثارة التناقضات في صفوف البعث.

٤ ـ استطاع عبد الناصر، بصفته صاحب الزمان، أن يوظف كل ما يملكه في معركته وهجومه على البعث، وخاصة التشكيك في أفكاره وسلوكه السياسي.

٥ ـ أوقع الصراع بين الطرفين، عبد الناصر والبعث، البلبلة في صفوف البعث والتقليل من فاعلية «العصبية البعثية» في تعبئة قواعد البعث سياسياً وعقائدياً، وفشل البعث في استقطاب الشارع العربي[٥٠].

٦ ـ وعلى الرغم من انفصام الوحدة عام ١٩٦١ بعلم قيادة حزب البعث ومباركتها، وزوال الحكم المباشر لعبد الناصر في سوريا، فإن الحزب لم يوفق في التوحد الداخلي بعد ذلك، مع العلم بأن الحزب وصل إلى الحكم في العراق في شباط/ فبراير من عام ١٩٦٣، وفي سوريا في آذار/ مارس من العام نفسه. ويتابع عزالدين دياب معقباً على نتائج حركة ٢٣/ ٦/ ١٩٦٦، فيقول إن الحزب انقسم في ذلك الوقت إلى قيادتين: قومية بقيادة ميشيل عفلق، وقطرية بقيادة صلاح جديد، مهندس الانقلاب وبطله. ولم يقف الحد عند هذا الانقسام الرئيسي، بل تمفصل البعث إلى أجنحة حمل كل جناح أسماء كثيرة أطلقها عليه الجناح المضاد، من هذه المصطلحات، اليمين واليسار، والساقطون على طريق النضال، والشباطيون، والأوصياء على الحزب، والزمرة المتآمرة، والزمرة العفلقية، والزمرة القطرية، وقوى التزوير والردة، واليمين العفن، والوحدوي والانفصالي، والاشتراكي والرجعي، والوطني والعميل، والمناور ورجل المبادئ، والثوري والمتآمر، وغير ذلك من المصطلحات والألفاظ. وامتد المشهد الانقسامي إلى كل الأقطار العربية ليعيد كل فريق

(٥٠) دياب، **التحليل الاجتماعي لظاهرة الانقسام في الوطن العربي: «حزب البعث العربي الاشتراكي نموذجاً»**، ص ٤١٤.

إظهار منظمات البعث هناك على الطريقة التي تلائمه وتوافقه، حتى إن الدكتور نور الدين الأتاسي، الذي كان أميناً عاماً للحزب ورئيساً للجمهورية، اقترح إلغاء اسم «البعث» في المؤتمر القطري الأول الذي عقدته الأطراف المنتصرة، وكان يهدف بذلك إلى إلغاء المنافسة على اسم البعث داخلياً وخارجياً. ولكن الاقتراح رفض بشدة[٥١].

وعندما حكم حزب البعث في العراق فإن الصورة كانت أكثر حدةً وإيلاماً في الانقسامية واللامؤسسية وضياع أهمية القيادة الجماعية والأجهزة المرجعية في الحزب. يقول هاني الفكيكي الذي كان أحد أركان البعث في العراق: «كانت تجربة البعث في الحكم، هذه التجربة التي بدأت في ٨/ ٢/ ١٩٦٣ نقطة تحوُّل حاسمة في حياة الحزب بمجمله. ففي مواجهة المشاكل الاجتماعية والسياسية، اهتز إطار الحزب وامتُحنت أفكاره للمرة الأولى على محكّ الواقع الملموس. وعاش البعث، قواعد وقيادات، أزمة عنيفة هزت الوجدان القومي والطبقي لكل منتسب، ومزقت وحدته التنظيمية الشكلية وانسجامه الظاهري. . . فالشعارات العريضة الغامضة، التي تجمّعت حولها عناصر متباينة في منطلقها الفكري وفي منشأها الطبقي، تكشفت عن تناقضات سلبية وعدائية لا يمكن التوفيق بينها. . . أي إن التحول إلى الوعي في إطار فكر عفلق القومي التقليدي بدا مستحيلاً»[٥٢].

ويسجل الفكيكي فشل فكر الحزب في مواجهة المشاكل التي كانت تنتظره: «وقف الحزب عارياً أمام الإصلاح الزراعي ومشاكله، بل مشكلة الأرض والإنتاج الزراعي وقوانين العمل ونمط الإنتاج والسياسة المالية والضرائبية والملكية الخاصة ودور القطاع الخاص وطبيعة المرحلة التاريخية وموضوع التحول الديمقراطي في المجتمع ومفهومه للاشتراكية وسبل الانتقال إليها، فضلاً عن طبيعة دولة الوحدة والموقف من المسألة الفلسطينية. . . . وأمام هذا السد العالي المانع لأية محاولة لتجديد فكر الحزب وتطويره، وأمام ضغط النضال الحزبي وتساؤلات الحياة، بدأت تتسرب إلى الحزب استعارات ماركسية، ستالينية، وتروتسكية، وماويّة، وأفكار فابيّة وليبرالية، وطروحات وجودية وإسلامية، مقابل ذلك راحت تتبلور اجتهادات ومناهج محلية وقطرية متباينة. . . . وبسبب قلة زادنا الثقافي، ونقص عدّتنا في الوعي والتجربة، سقطنا في رومانسية ماركسية وصوفية يسارية»[٥٣]. وهذا الحديث عن ضعف الإطار الفكري والعقائدي يكمل ويعزز ما يذكره الرزاز والحافظ كما

---

(٥١) المصدر نفسه، ص ٤٢٠ و٤٢٣ ـ ٤٢٤.

(٥٢) الفكيكي، **أوكار الهزيمة: تجربتي في حزب البعث العراقي**، ص ٣٧١.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٣٠٦ ـ ٣٠٨.

سيأتي معنا بعد قليل. وفي رأينا أن هذه من أهم ملامح اللامؤسسية. ولا شك في أن هذا التحليل يساعدنا على فهم الجانب الآخر في تجربة البعث في الحكم، وهو جانب الممارسة الفعلية التي بدت فيها كل ملامح النمط الخليفي.

من الضروري التذكير هنا أن حكم حزب البعث في العراق جاء بعد فترة عبد الكريم قاسم وسيطرة الشيوعيين، ثم مجيء عبد السلام عارف وصراعه مع الشيوعيين، ثم انهزامه أمام قوة البعث. يقول الفكيكي: «لم نكن قادرين، بسبب غموض فكر الحزب، وقوى حلفائنا العسكريين وتماسكهم في السلطة، والحرب مع الشيوعيين والأكراد، فضلاً عن الصراع مع عبد الناصر، أن نفعل شيئاً للتعويض عن ضعفنا غير اللجوء إلى العنف والإرهاب الفكري والتشهير، فضلاً عن الاستعانة بالبعثيين اليساريين والحرس القومي»[٥٤]. وهذا مثال واضح على اللامؤسسية «العنفية». ومثال آخر ما يقوله الفكيكي عن الحرس القومي: «الحرس القومي أخذ يمارس صلاحيات غير محدودة وبتشجيع منا، ونافست قوته قوة الجيش إن لم نقل ألغت أحياناً سلطة الجيش والإدارات الحكومية والقضائية، وحتى الحزبية... كان أقرب إلى كم متناقض، رخو ومسلّح... مارست منظمات عدة في الحرس القومي عنفاً وأعمالاً عدوانية واستولت على ممتلكات العديد من الناس... ما عزز عزلتها الشعبية»[٥٥].

ويقول عن الحرس القومي في موقع آخر: «... وأصبح البعث واجهة لتصفية حسابات قديمة من قبل الأطراف كلها. وأصبح التطوع والانضمام إلى «الحرس القومي» طريقاً إلى تفجير هذه الأحقاد»[٥٦]. وقد انعكس هذا على حالات إعدام المحتجزين أو المسجونين أو المشتبه بهم من دون محاكمة من قبل ضباط صغار من دون أن يرجعوا إلى سلطة أعلى. ويوضح الفكيكي ذلك الوضع بقوله: «ولئن ساهمت ممارسات العهد الملكي وسياساته في وأد إيماننا الغضّ بالدستور والبرلمان، فإن تصفية قاسم والشيوعيين خصومهم السياسيين واستهتارهم بالقضاء واستخدامهم المحاكم العسكرية منابر لإعلان الأحكام المقررة مسبقاً، عززت في نفوسنا الشعور بحق امتلاك كل السلطات والاستخفاف بالهيئات القضائية، حتى بشكلها الدعاوي السياسي... وضاعت مقاييس التحقيق ومعاييره؛ فقد خضع المعترِف وغير المعترِف، القائد والعضو العادي، المتصدي بالسلاح والقابع في داره للقسوة نفسها

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٣٢٥.
(٥٥) المصدر نفسه، ص ٣٢٧.
(٥٦) المصدر نفسه، ص ٢٥٥.

في التعذيب والإيذاء، وكان الموت أقرب للجميع من حبل الوريد»[٥٧].

من الذين وثّقوا تلك الفترة وما فيها من صراع، وبخاصة تعذيب بعض فئات حزب البعث لفئاته الأُخرى، خالد علي الصالح، وهو أحد القياديين الذين سجنوا لسنين طويلة تفوق السبع. فهو يذكر أصناف التعذيب التي كانت تتبع مع أعضاء الحزب من الفئات «الأخرى»، وتتضمن الضرب والإهانات والتعليق من الأيدي والإهانات المتضمنة التكليف بالقيام بأعمال مهينة والإقامة في زنزانات بسعة القبور والاعتداء الجنسي، وغير ذلك. وقد مات العديدون تحت التعذيب، ومنهم شخصيات كفؤاد الركابي، أول أمين عام لحزب البعث العراقي استمر في منصبه لسنوات عدة، وغيره كثير. ويقول خالد علي الصالح: «لقد انشغلت بالوضع الذي نحن فيه بل بالوضع الذي آلت إليه أُمور هذا البلد، بحيث أصبح بين يدي مجموعة من الجلادين والقتلة يتحكمون بمصيره بهذه الطريقة التي لا تمتّ بصلة إلى أي قيم إنسانية. لم يخطر ببالي أبداً، أن هذا الشخص المشبوح بالحبل أمام الباب كان منذ عشرَ سنين أميناً لسر الحزب الذي خرج من عباءته هؤلاء. . .». ويتابع في وصف حالات التعذيب المختلفة التي شاهدها، فيقول: «وبصراحة، ورغم ما أنا فيه [من تعذيب]، ورغم معرفتي بأبطال هذا المكان وأسيادهم، فإنني تساءلت مع نفسي كيف يستطيع أن يتحمل «الإنسان» مثل هذه الحالة، بل كيف يستطيع الجلاد، قبل الضحية، احتمال مثل هذه الحالة». وفي تقييمه النهائي لوضع الانقسامية والصراع في حزب البعث يقول خالد علي الصالح: «وتكلمنا بصوت واحد كيف أن آمالنا قد تم إجهاضها لأننا كنا في تنظيمات مارست مع أعضائها قمع الرأي المخالف ولم تمارس شكلاً من أشكال الاختيار الحر لمسؤولي تلك التنظيمات. فكانت النتيجة أن تتحول أحزاب ثورية وشعبية، إما إلى ضحايا وإما إلى جلادين. وفي مثل هذا الوضع تمَّ انتهاك حقوق الشعب وكرامته»[٥٨].

وما قاله الصالح يتطابق مع ما قاله الفكيكي أعلاه عن انقسامية الحزب. ويضيف الفكيكي: «والواقع أن الحزب كمؤسسة سياسية اتخذ، في بلد كالعراق يدين مجتمعه بالقبلية والعنصرية والطائفية، مضموناً عصبوياً عشائرياً، رغم كل الشعارات واللافتات الفلسفية التي تبرقع بها هذا التنظيم أو تسمَّل فيها خصمه. ولعل المواطن العراقي، المتفرد والمأسور بإيمانيةٍ معتقديةٍ وقبلية، وجد في الحزب العصبوي، ما

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٢٤٨ و٢٦٠.

(٥٨) خالد علي الصالح، **على طريق النوايا الطيبة: تجربتي مع حزب البعث** (بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، ٢٠٠٠)، ص ٢٢٩، ٢٣٤ و٢٤٠.

وجده شاعر القبيلة وفارسها في قومهما. ومع [أن من المفروض] أن الحزب أصبح هدفاً مقدساً بذاته، وأذاب خصوصية منتسبيه في بوتقة الكل العقائدي، فإن «الأنا» المصادرة والمقهورة بقيت مشدودة إلى ولاءاتها القديمة»[٥٩].

ونتيجة لكل الأوضاع المذكورة، حدثت الانفجارات الداخلية المتواصلة: «هكذا بين الحين والحين، كان يدوّي انهيار داخلي في الحزب، وتتصارع صفوفه، وتضيع قواعده بلا ضفاف. وفي كل انفجار وخلال كل أزمة، يتمزق الحزب وتذوب حدوده، ويسيطر على قواعده وأنصاره مزيج من المشاعر المتناقضة، مزيج من الشعور بالخوف والحرص على سلامة الحزب ووحدته ومن الشعور بغربتهم عن الحزب، وعدم مسؤوليتهم عما حدث، بل أكثر من ذلك، الشعور بالعجز عن إنقاذ ما يمكن إنقاذه»[٦٠]. وهذا ما دمّر الحزب من الداخل: «وقد دلت تجارب المنطقة أن أمضى الأسلحة لكسر الوحدة هي سلاح الضد النوعي، حيث لم تنجح القوى الرجعية والإقطاعية في سوريا، ولا الحزب الشيوعي وقاسم في العراق، في منع الوحدة وإبعاد «خطرها» كما نجحت الحركات القومية كالبعث أو الضباط القوميين ـ اسماً»[٦١]. وكل ذلك ما هو إلا معين أو مصدر للاستبداد: «واللافت أن الفكر القومي الراهن ما يزال أسير الانفعال وردود الفعل، تفصله عن وعي المستقبل واستشراف متطلباته لاعقلانيةٌ وتقليديةٌ ساطعتان، مما يجعله مَعيناً نظرياً سخياً للاستبداد والدكتاتورية. لقد عشت وسط هذين: الاستبداد والدكتاتورية، مرة كنت فصيلاً في معسكر ضحاياهما، ومرة كنت جزءاً من معسكر أصحابهما. مرة كنت ضحية ومرة كنت جلاداً. وحين أنظر إلى أبنائي، وقد صاروا شباناً وشابات، أعرف أنني متأكد من أمرٍ واحدٍ، هو أنني لا أريدهم أن يكرروا هذه السيرة التي كتبتها»[٦٢].

ويلتقي عفلق مع المحللين الآخرين في الكثير من النتائج التي آل إليها حزب البعث، وبخاصة الفترة التي يتحدث عنها دياب والفكيكي، والتي وصل فيها الحزب إلى السلطة في كل من العراق وسوريا. يعزو عفلق الصراعات داخل البعث وانقساميته إلى الأسباب التالية.

١ ـ تخلف القيادات عن القواعد وتخلف القواعد عن الجماهير.

---

(٥٩) الفكيكي، المصدر نفسه، ص ٣١٩.
(٦٠) المصدر نفسه، ص ٣٦٩.
(٦١) المصدر نفسه، ص ٣٢٧.
(٦٢) المصدر نفسه، ص ٣٧٢.

٢ ـ ابتعاد الأنظمة العربية التقدمية عن مشاركة الجماهير وعن السير في طريق الوحدة العربية، الشرطين الأساسيين اللذين لا تكون بدونهما ثورة عربية بالمعنى الصحيح.

٣ ـ القطرية والتعالي ضمن قيادات الحزب في كل من العراق وسوريا.

٤ ـ الأمراض والتناقضات في جسم الثورة العربية، كوجود البعث حزباً حاكماً في بلدين عربيين متصلين مع استمرار تغليب التناقضات الفرعية والثانوية على مواجهة العدو، واستمرار تغليب التناقضات في الخلاف مع الحركة الناصرية القومية، وضرب الحزب نفسه باسم اليمين واليسار. «فالتفرقة والتجزئة هي الأصل، والتبريرات العقائدية والسياسية تأتي لتستمر وتعلق الإرادة»[٦٣].

٥ ـ يركز عفلق على مسألة اليمين واليسار فيقول: «ولقد نشأت جماعات وفئات وتكتلات وجدت في هذه الانقسامات مورد رزقها ووسيلة لبلوغ التسلط والظهور وتمثيل الأدوار، حتى أصبح الانقسام في داخل البعث تجارة واسعة رابحة مضمونة النجاح تغري حتى العاديين والمغمورين، لأن قوى خفية تمد يد العون والتشجيع لكل من يتعاطاها. . . . عندما طرحت شعارات اليمين واليسار في أوائل عهد الثورة، طرحت لأغراض انتهازية بحتة. . . لقد كان [ذلك] شعار المخطط الذي حاول أصحابه من المدنيين والعسكريين الطامحين إلى القيادة والسلطة، أمراء اليسار. . . . وهم الذين أرادوا سرقة الحزب والالتفاف عليه لأن الحزب صار في الحكم، وصار هناك امتيازات ومناصب. . . كان واحد منهم يعيش كالأمراء في القصور. . . لقد كانت هذه الفئة المنشقة، أيها الرفاق، فئة يمينية في حزبنا، وذات سلوك إصلاحي انتهازي. . .»[٦٤].

ويدلي جلال السيد، أحد مؤسسي حزب البعث كما أشرنا سابقاً، بدلوه في تحليل انقسامية حزب البعث وأسباب انسحابه (السيد) المبكر نسبياً، ويعزو انسحابه من الحزب للأسباب التالية: وجود أجنحة وتكتلات حزبية داخل البعث واعتمادها أسلوب التآمر ضد بعضها؛ وجود محاور وأجنحة حزبية متحالفة مع فئات غير حزبية ضد الحزب؛ اشتراك بعض المحاور الحزبية في المحاور والتكتلات العربية، فتحالفوا مع دول عربية ضد دول عربية أُخرى؛ وتخلق البعثيين بأخلاق الشيوعيين واستباحتهم دم الخصوم والتجني على الخلق العربي الأصيل، أي إن الحزب «تدوَّل» ولم يعد ملك

(٦٣) ميشيل عفلق، **نقطة البداية: أحاديث بعد الخامس من حزيران** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧١)، ص ١٧٦ و١٨١ ـ ١٨٤.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ١٢٧.

أهله في داخل الوطن. «والذي يقيس الأفعال على برنامج الحزب فإنه لا يجد علاقة ولا صلة بينهما، وكأنما هنالك يد خفية تزين للبعث مثل هذا السلوك لتنصبّ عليه النقمة»[٦٥]. وفي موقع آخر يصف جلال السيد القوى التي سيطرت على الحزب بالفئات الشعوبية والشيوعية والقوى المضادة والطابور الخامس، تلك القوى التي زحفت داخل تنظيم الحزب وصار شأنها في التأثير على القرار بناء على استيعابها للصراعات داخل البعث وتمكّنها من استثمار تلك الصراعات لصالحها[٦٦].

ونتيجة لكل ذلك، كما يقول السيد، ضاعت الأهداف الأصلية، وتحوّلت الصورة إلى عكسها تماماً، فأصبح الانطباع السائد أن حزب البعث يمثل ثورة الأقليات الطائفية على الأكثرية، والريف على المدن، والفقراء على الأغنياء، والجهل على العلم (وذلك برفع الجهلاء من الحزبيين على الأكثر علماً)، والتحلل وقطع الأواصر الاجتماعية على المروءات والأخلاق العربية وثورة الإلحاد والمروق على الدين ومناخه الروحي، وثورة المصالح المادية على المعاني السامية للمصطلحات الإنسانية، وثورة الماركسية على القومية وتراثها العربي الخالد[٦٧].

أما أمين الحافظ، فيعتبر أن جوهر المشكلة هو في ضياع الدليل النظري. «فإن ما حدث لم يكن الانقسامات المألوفة في الحركات الاشتراكية الأوروبية إلى أجنحة يمين ويسار، أو ثورية وانتهازية... ولكنه كان بالضبط انفجاراً في قلب الحزب أدى إلى انقسامات وفئات وعُصَب. وفي غياب المرشد النظري للعمل تقوم الشخصيات بملء الفراغ وتسود الانقسامات في الحزب حسب عقليات القيادة وأنماطها وأمزجتها. وهكذا فإن المشكلة تتطور كما يلي: غياب النظرية، بروز الطابع الفردي للقيادة، الجماعات الانتهازية أو العشائرية، والانفجار»[٦٨].

ونختتم هذه الفقرة بتحليل لمنيف الرزاز بعد تجربته المرة في الحزب. فقد أشرنا سابقاً إلى تحليله آثار الظاهرة الناصرية، وبالإضافة إلى ذلك، فهو يتفق مع الآخرين في انقسام الحزب إلى فئات وعُصَب على أُسس غير فكرية ويشير إلى الدرجة العليا من اللامؤسسية. فأجهزة الحزب الرئيسية أصبحت منقسمة على نفسها بدل أن تكون المرجع لحل الخلافات. ومن المتناقضات التي وقع فيها الحزب، كما يقول الرزاز، هو أنه بدل أن يخلق عهداً جديداً من المؤسسية في سوريا والعراق، أصبح جهازاً من

(٦٥) جلال السيد، **حزب البعث العربي** (بيروت: دار النهار للنشر، [١٩٧٣])، ص ١٣٧.
(٦٦) المصدر نفسه، ص ٢٥٨ ـ ٢٦٠.
(٦٧) المصدر نفسه، ص ١٤٦ ـ ١٤٧.
(٦٨) الحافظ، «حول تجربة حزب البعث،» ص ١٨٤ ـ ١٨٥.

أجهزة دولة يحكمها رجل عسكري قوي، أي مجموعة صغيرة من الضباط يحركهم ويوجههم في الواقع رجل واحد. ففي كل مرة يحصل فيها انقلاب داخل الحزب والحكومة، كان القادة السابقون يقدّمون للمحاكمات بتهم متعددة مثل الخيانة والفساد، حتى شمل ذلك الصف الأول من مؤسسي الحزب ومن معهم من رجال الطليعة. ويعطينا الرزاز بعض التفسيرات المفيدة لهذه الحالة من اللامؤسسية. فهو يعزو مأساة الحزب إلى أنه لم يكن أبداً، لا من حيث تنظيمه ولا تكوينه ولا أجهزته، ولا حتى قيادته أو أعضاؤه، على مستوى عقيدة الحزب وحتميتها التاريخية. ويعتبر الرزاز أن السبب الرئيسي للانحدار هو جهل أيديولوجية الحزب، ونتيجة لذلك، أصبح الحزب غارقاً في تيار الأحداث بدل أن يسيطر عليها[٦٩]. «لقد حلّت الشعارات محلّ الفكر . . . وألبست الخلافات الشخصية أو السياسية بلباس الخلافات العقائدية . . . وحلت الروابط التقليدية محل الروابط العقائدية، وكل الأمراض التي صمم الحزب أن يشفيها نمت وترعرعت. وأصبحت الروابط الشخصية القبلية أهم الروابط في الحزب»[٧٠].

وسواء كان السبب جهل عقيدة الحزب أو غياب الإطار النظري، فإن الحافظ والرزاز يتفقان على أن الروابط الفردية والتقليدية والعشائرية، حلت محل الروابط العقائدية أو المؤسسية في الحزب. وهذا يعني أن الحزب لم يستطع أن يتجاوز النمط القيادي المتوارث والسائد في المجتمع، وهو في هذه الحال، النمط الخليفي، وليس النبوي، وذلك لعدم توافر الرجل العظيم.

رابعاً: النقد الذاتي داخل مؤسسات الحزب

إن كثيراً من الأفكار التي نقلناها حول الانقسامية واللامؤسسية عن كل من ميشيل عفلق وجلال السيد وعز الدين دياب وغيرهم يمكن أن تعتبر نوعاً من النقد الذاتي، ولكنها صدرت عنهم بصفة شخصية في كتب خاصة بهم. ولكن ما نقصده بالنقد الذاتي داخل مؤسسات الحزب تلك الأفكار الصادرة عن مؤتمرات الحزب الرسمية والناقدة لسلوك الحزب وقياداته. وفي الحالتين هناك تعزيز لشيوع الصورة الانقسامية اللامؤسسية وسيطرتها على الأحداث.

لقد برز إدراك الحزب لروح الانقسامات واللامؤسسية منذ عام ١٩٥٩، بعد إنشاء الجمهورية العربية المتحدة وحلّ الحزب. في المؤتمر القومي الثالث (٢/ ٩ ـ ١٠/

(٦٩) الرزاز، **التجربة المرة**، ص ٩، ٦١ و٢٥٨.

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٦٣.

١٠/ ١٩٥٩) دعا المؤتمر إلى ضرورة الالتزام بمبادئ الحزب، خاصة في ما يتعلق بالسيادة الشعبية، والديمقراطية المركزية، والقيادة الجماعية. وكان من ضمن ما أصدره المؤتمر القومي الثالث: «لقد استفاد الحزب من بعض تجاربه السابقة التي سجلت بعض الانحرافات عن مبدأ القيادة الجماعية. وقد حاول الحزب أن يعالج تلك الانحرافات ويحمي مبدأ القيادة الجماعية بأن يرفع المستوى العقائدي والتنظيمي لدى أعضائه، وبالتأكيد على مبدأ النقد والنقد الذاتي»[٧١].

بعد عام من ذلك التاريخ، وفي المؤتمر القومي الرابع (آب/ أغسطس ١٩٦٠) شجب المؤتمرون الوسائل غير الشعبية في بعض أعمال الحزب السياسية، ودعوا القيادة القومية إلى أن تؤكد على الحاجة للديمقراطية والعمل الحاسم لتجنيب الحزب تلك الأساليب المعارضة لدستور الحزب وعقيدته[٧٢]. واتفق على أن قرار حل الحزب لمصلحة ناصر أدى إلى ارتباك بين أعضاء الحزب في كل مكان وإلى فقدان ثقة الأعضاء بقيادتهم[٧٣]. وقد اعتبر المؤتمر القومي الرابع أن قرار حل الحزب كان محصلة أخطاء أربعة: «إن الخطأ **الأول** يتلخص في أنه، بينما كان الفرع السوري لحزب البعث يركز على القضايا القومية، فإن الفروع الأخرى افتقرت إلى هذا التركيز. والخطأ **الثاني** يتعلق بأسلوب التفكير وطريقة العمل. فإن الموقف الذي اتخذه الحزب اعتمد بدرجة كبيرة على ثقته في زعيم الثورة المصرية وشعبيته ووعوده. وهذا يعني أن موقف الحزب لم يتقرر في ضوء عوامل موضوعية، ولكن على عوامل شخصية مما يشير إلى ابتعاد الحزب عن الطريقة العلمية الصحيحة التي يفترض أن تميز قادة حزب اشتراكي ثوري.

وهكذا، بالتصفيق لجهود عبد الناصر، فإن قيادة الحزب خلقت الانطباع أنها تؤمن بالعمل الذي يفرض من فوق بدل الاعتماد على العمل الشعبي كوسيلة وحيدة لتصحيح الأخطاء. وهذا مناقض لتعاليم الحزب. وإن اعتمادهم على عبد الناصر أدى إلى إهمالهم للتقييم الموضوعي للمجتمع المصري، مما أدى إلى أخذ صورة مشوهة للموقف. والخطأ **الثالث** كان في انتشار الشعور بالارتباك داخل الحزب قبل الوحدة مع مصر. فكان على الحزب أن يختار بين الوحدة مع الدكتاتورية أو عدم الوحدة

(٧١) حزب البعث العربي الاشتراكي، **نضال البعث في سبيل الوحدة، الحرية، الاشتراكية**، ج ٤: **القيادة القومية، ١٩٥٥ ـ ١٩٦١، السياسة القومية.. من الذكرى الثامنة حتى الذكرى الرابعة عشرة لإعلان تأسيس الحزب**، ص ١٠١.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ١٨٩.

(٧٣) المصدر نفسه، ج ٤: **القيادة القومية، ١٩٥٥ ـ ١٩٦١، السياسة القومية.. من الذكرى الثامنة حتى الذكرى الرابعة عشرة لإعلان تأسيس الحزب**، ص ٢٠٤.

إطلاقاً. والخطأ الرابع هو أن كتابات الحزب ركزت كلياً على الوحدة، بينما كانت الاشتراكية والديمقراطية هامشية في تفكير الحزب»[٧٤].

ومع أن الأخطاء الأربعة بمجموعها تساعد على تفسير وضع الحزب، فإن «الخطأ الثاني» يشير بوضوح إلى أسلوب التفكير الذي كان سائداً في الحزب والذي فضّل «الطريقة الشخصية» في حل المشاكل والقيادة الدكتاتورية للفرد العظيم، على الرغم من أن تعاليم الحزب هي على خلاف ذلك تماماً. وهذا يعني أن تعاليم الحزب لم تستطع أن تتجاوز الطريقة الفردية في التفكير بين مسؤوليه وأعضائه، علماً بأن من أهدافه الرئيسية إدخال الثورية على ذلك التفكير.

وفي المؤتمر القومي الخامس (حزيران/ يونيو، ١٩٦٢) كانت الفكرة الرئيسية هي الحاجة لإعادة تنظيم الحزب في سوريا مع إدراك أن «. . . العاطفية والفردية التي سيطرت على عقلية معظم القادة قد جعلت هؤلاء القادة غير صالحين للعمل الحزبي المسؤول والملتزم، وبكلمة أُخرى، إنهم غير صالحين لإعادة تنظيم حزب. . . . شوّهته الانقسامات والشكوك بعد حله»[٧٥].

وفي المؤتمر القومي السادس (٥/ ١٠ ـ ٢٥/ ١٠/ ١٩٦٣) كان هنالك تأكيد على المشاكل الداخلية للحزب وإبراز الحاجة لمزيد من الديمقراطية وضرورة الالتزام بمبدأ حكم الأغلبية/ الأكثرية. ولقد لخصت الفقرة الأخيرة من قرارات المؤتمر القومي السادس مخاوف واهتمامات الحزب في ذلك الوقت: «إن التطبيق الحقيقي للديمقراطية داخل الحزب يظهر في مبدأ خضوع الأقلية لقرار الأغلبية، والتنفيذ الطوعي من الأقلية لقرار الأغلبية. وفي الوقت نفسه، فإن المؤتمر يذكر الأغلبية أن أحد متطلبات الديمقراطية هو احترام آراء كل الرفقاء حتى ولو كانوا أقلية. وبالإضافة إلى ذلك فإن المؤتمر يشجب تحوُّل وجهات النظر إلى عصب داخل الحزب. ويجب أن تتفاعل وجهات النظر المختلفة داخل الحزب على أساس الخط العقائدي الذي يؤدي إلى المحافظة على الوحدة الفكرية والتنظيمية والعضوية في الحزب»[٧٦].

على الرغم من كل تلك التحذيرات، فإن سلوك قيادات الحزب قد أثبتت عدم الالتزام بالديمقراطية المركزية أو حكم الأغلبية. ومن أبرز الأمثلة على ذلك انقسام الحزب إلى حزب سوري وحزب عراقي، ومن ثم، انقسام كل حزب قطري إلى

(٧٤) المصدر نفسه، ص ٢٠١ ـ ٢٠٣.

(٧٥) المصدر نفسه، ج ٦: **القيادة القومية، ١٩٦١ ـ ١٩٦٣: النضال من أجل تجديد الوحدة وإرساء أسس التحويل الاشتراكي والديمقراطية الشعبية**، ص ٢٨٩.

(٧٦) المصدر نفسه، ص ٣٤٦.

جماعات أو عُصَب صغيرة. ومن المصادفات الغريبة التي بدت مصادفة سعيدة في حينها نجاح حزب البعث في السيطرة على الحكم في كل من سوريا والعراق خلال شهر واحد من عام ١٩٦٣ ـ كما أشرنا من قبل (٨/ ٢/ ١٩٦٣ في العراق، و٨/ ٣/ ١٩٦٣ في سوريا). وكان ذلك مصدر تفاؤل كبير لدى المؤمنين بالوحدة العربية، باحتمال قيام الوحدة العربية بسبب سيطرة حزب واحد على بلدين عربيين متجاورين جغرافياً. وفي الحقيقة لقد بدأت مفاوضات الوحدة بين سوريا والعراق ومصر، ولكنها لم تثمر.

وبدلاً من الوحدة، انقسم الحزب على نفسه ما مكّن عبد السلام عارف من السيطرة على العراق وإخراج الحزب من الحكم[(٧٧)]. ومع أن الحزب عاد إلى حكم العراق بعد ذلك بفترة وجيزة، فقد بقيت العلاقة بين الحزبين في سوريا والعراق علاقة عداء مستحكم. أما في سوريا نفسها، فعلى الرغم من أن الحزب استمر في الحكم مدة طويلة، فإنها لم تكن بلا نزاع أو صراع على الحكم. فقد شهدت الفترة من ٨/ ٣/ ١٩٦٣ حتى ٢٠/ ١٠/ ١٩٧٠ أربع محاولات انقلاب رئيسة داخل حزب البعث والحكم قادتها فئات متصارعة من حزب البعث[(٧٨)]. وكانت تلك الصراعات من الحدة بحيث أدت إلى عقد المؤتمر القطري السوري الطارئ لحزب البعث في ٢/ ٢/ ١٩٦٤ بعد هزيمة الحزب في العراق (١٨/ ١٠/ ١٩٦٣). وقد أقر المؤتمر بغياب جهاز مركزي في الحزب ينسّق الآراء المختلفة وحاول أن يفسر أسباب أزمة الحزب في العراق فوضع التفسيرات الثلاثة التالية:

التفسير الأول، هو غموض عقيدة الحزب وعدم اكتمالها، وقد استبعد هذا التفسير لأن اكتمال العقيدة لا يؤدي بالضرورة إلى تجنب مثل تلك المشاكل. وبالإضافة إلى ذلك، إنه «لم يحدث مرة واحدة في تلك المؤتمرات السابقة أن قدمت تقارير تتعلق بصراع عقائدي بين الأعضاء. لقد ركز النقاش حول تبادل التهم بين الأعضاء حول سلوكهم الشخصي».

التفسير الثاني، هو أن انقسامات الحزب كانت حسب انقسامات الطبقات الاجتماعية. وقد استبعد هذا التفسير لأن المتصارعين جميعاً كانوا «بورجوازيين».

التفسير الثالث، هو أن سبب المأساة كان تكوُّن العُصَب. وقد تبنّى المؤتمر التفسير الثالث وأكد أن تكوُّن الجماعات لم يكن حول فكرة محددة، وهو أمر

(٧٧) Abu Jaber, *The Arab Ba'ath Socialist Party: History, Ideology, and Organization*, p. 81.

(٧٨) «Chronology Syria,» *Middle East Journal* (1963-1971).

مشروع، بل تركّز حول الأفراد حتى انتشرت عبادة الأبطال وتمجيد الشخصية، وتبخرت مُثُل الحزب. وهذا أدى إلى إحلال مصالح الجماعة الصغيرة محل مصالح الحزب وصعود أشخاص من نوعية متدنية إلى قيادات الحزب، وتجاهل النقد والنقد الذاتي وخرق أنظمة الحزب والانفصال. واستشهد المؤتمر ببعض الأمثلة التي توضح النتائج التي توصل إليها. فمثلاً، كان المؤتمر القومي السادس قد أوصى بتوسيع تشكيل وعضوية القيادات القطرية الحاكمة. «ولكن ما حدث أن بعض القادة العراقيين والسوريين قد عارضوا هذا الاقتراح، متناسين مصالح الحزب ومفضلين مصالحهم الخاصة.

بالإضافة إلى ذلك، فقد طرح اقتراح يقتضي بأن أي شخص يجب أن لا يشغل وظيفتين رئيسيتين في الوقت نفسه. وقد عُرّفت الوظائف الرئيسية بأنها العضوية في أي من القيادة القومية، أو القيادة القطرية، أو المجلس الوطني أو مجلس الوزراء. ومرة أخرى رفض بعض القادة السوريين والعراقيين هذا الاقتراح من دون إبداء أية أسباب، وأصروا على أن باستطاعة الشخص الواحد أن يشغل هذه المناصب في الوقت نفسه. وأخيراً، فقد أشار المؤتمر إلى الحرس القومي ودوره في الحزب. فبالإضافة إلى أنه خلق ازدواجية في الحكم وكان سلوك أفراده متحدياً لضباط الجيش، فإن أعضاء قيادة الحزب لم يعيَّنوا لخبراتهم وكفاءاتهم في الحزب، وإنما لاتصالات شخصية. وأن تلك الاتصالات الشخصية أفرزت نوعية من الرجال الضعاف، عديمي الخبرة، الذين لا يتحملون المسؤولية[٧٩].

وفي المؤتمر القطري الاستثنائي لحزب البعث السوري المنعقد من ١٠/ ٣/ إلى ٢٧/ ٣/ ١٩٦٦، يحلل التقرير الوثائقي لأزمة الحزب المقدم للمؤتمر المشكلات التي يعانيها الحزب، وقيادته بشكل خاص. وأهم المشكلات هي: عقلية الوصاية، والعقلية الفردية، والولاء الشخصي بدل الولاء الحزبي، والتناقضات على مستوى الحزب والسلطة، وعدم احترام رأي القواعد الحزبية، والطائفية، وتحوُّل الجيش إلى أداة في يد البعض بدل أن يكون جيشاً عقائدياً[٨٠].

ويستمر تكرار المشاهد الانقسامية التي يقف فيها الطرف المنتصر موقف الناقد لأخطاء القيادة السابقة، ثم يقع هذا الطرف في الأخطاء نفسها التي انتقد فيها من سبقه. فقد أصدرت القيادة القومية بياناً بعد الحركة التصحيحية (١٦/ ١١/ ١٩٧٠)

---

(٧٩) *Arab Political Documents*, pp. 20-24.

(٨٠) دياب، **التحليل الاجتماعي لظاهرة الانقسام في الوطن العربي: «حزب البعث العربي الاشتراكي نموذجاً»**، ص ٤٣١ ـ ٤٣٤.

تبرر فيه الإقدام على الحركة التصحيحية وتصفية القيادة السابقة. فبعد أن يشير البيان إلى فشل القيادة السابقة في إزالة آثار العدوان وتجنيد جميع الطاقات لخوض معركة التحرير، أظهر «أن القيادة السابقة كانت، بحكم افتقارها إلى ثقة قواعد الحزب، عاجزة عن تطبيق حقيقي للديمقراطية المركزية في المؤسسات الحزبية، وعن تطبيق الديمقراطية الشعبية على صعيد القطر.... وابتعادها عن قواعد الحزب... وممارستها بدأت تتحول إلى تسلط وإرهاب على مختلف المناضلين... والقضاء على أي معارضة لمناوراتها وتسلُطها.... ولكي نعيد إلى حركة ٢٣ شباط صفاءها وثوريتها... بقيادة الرفيق حافظ الأسد»[٨١].

وقد تكررت الانتقادات نفسها من قبل المؤتمر القُطري الخامس (سوريا، أيار/مايو ١٩٧١)، الذي اتهم القيادة السابقة بتعميق الأزمة في الجهاز الحزبي، وتصفية العناصر الحزبية التي تخالف عقلية القيادة وسياساتها، وإلغاء أهم محاور الديمقراطية المركزية في الحزب، وعدم التصدي لمعالجة الظواهر السلبية في الحزب وتضخيمها واستغلالها، وفرض المركزية الشديدة على حساب الديمقراطية داخل الحزب، وإساءة استغلال مبدأ الديمقراطية المركزية وممارستها بصورة خاطئة، والممارسات غير الديمقراطية في مجال المنظمات الشعبية التي فرضت عليها القيادة السابقة أساليب غير ديمقراطية وحوّلتها إلى وسائل لدعم أغراض ليست من مهامّ الحزب[٨٢]. ولم تقف الخلافات عند هذه الانتقادات، ففي عام ١٩٧١ حكم غيابياً بالإعدام على ٩٩ بعثياً بأحكام مختلفة: حُكم غيابياً بالإعدام على كل من ميشيل عفلق مؤسس الحزب الأمين العام وشبلي العيسمي وأمين الحافظ والياس فرح وأسعد الغوثاني. أما الآخرون وعددهم ٩٤ فقد تراوحت الأحكام عليهم بين عام والسجن المؤبد[٨٣].

خاتمة: وجهات نظر وتفسيرات للانقسامية ومتعلقاتها

نحاول في هذه الفقرة الوصول إلى تفسيرات مناسبة حول ظاهرة انقسامية حزب البعث وتفتّته شيعاً وفئات متصارعة، وما يرتبط بالبحث عن الرجل العظيم. ولا بد من التنبيه إلى أن قيمة التفسيرات التي يقدمها المحللون أو الممارسون أو أصحاب النظريات تعتمد على مستوى التحليل الذي يقصده المحلل. ونرى أن التفسيرات يمكن أن تنقسم إلى قسمين: قسم يهتم بأعراض الظاهرة أو النتائج المرئية أو المحسوسة لها، وقسم يهتم بالأسباب أو القوى الكامنة وراء تلك الأعراض والمظاهر.

(٨١) المصدر نفسه، ص ٤٢٦ ـ ٤٢٩.
(٨٢) المصدر نفسه، ص ٤٣٠.
(٨٣) **النهار**، ٤/٨/١٩٧١.

إذا راجعنا الأفكار والتحليلات الناقدة التي ذكرناها في الفقرات السابقة، سواء كانت من قبل مفكري الحزب على المستوى الفردي أو على المستوى المؤسسي كالمؤتمرات القومية والقطرية، نجد أنها تتكلم بشكل عام عن الأعراض أو المظاهر التي تؤكد الانقسامية واللامؤسسية وما يرتبط بها من سلوكيات. وهذا لا يقلل من أهميتها. فهي في غاية الأهمية لأنها تقودنا في النهاية إلى الأسباب أو القوى الكامنة خلف تلك المظاهر والسلوكيات.

نذكر في البداية أن تحليلنا لهذه الأعراض والمظاهر يجب أن يؤخذ على خلفية عقيدة الحزب ومفاهيمه التي تتلخص بالوحدة والحرية والاشتراكية، كأهداف أو مبادئ أساسية للحزب والأمة. وتتبنى المبادئ التالية للتنظيم السياسي للحزب والحكم: السيادة للشعب وهو مصدر السلطات، النظام البرلماني الدستوري الذي تكون فيه السلطة التشريعية منتخبة انتخاباً حراً مباشراً، وفصل السلطات واستقلال القضاء (بالنسبة إلى الحكم)، والنقد والنقد الذاتي والقيادة الجماعية والديمقراطية المركزية واحترام رأي الأقلية (بالنسبة إلى الحزب). وتتجمع الأفكار والآراء والاستراتيجيات من خلال القيادة القطرية في كل قطر، والقيادة القومية التي تتمثل فيها جميع أحزاب البعث في مختلف الأقطار. أي إن هذه القيادات هي التي تمثل أعلى درجات المؤسسية التنظيمية داخل الحزب، وهي التي تدير الحكم عندما يكون الحزب حاكماً في بلد ما.

على هذه الخلفية نعرض تلخيصاً للآراء التي قيلت أعلاه بخصوص أزمة حزب البعث وأعراضها ومظاهرها، وهي: خضوع الحزب للانقلابات والأجنحة والمحاور والتكتلات، وتكوُّن تلك الجماعات لم يكن حول الأفكار بل حول الأشخاص، عبادة الأبطال وتمجيد الشخصية وتبخّر مُثُل الحزب، وتحالف بعض القوى من داخل الحزب مع قوى أو دول من خارج الحزب، العلاقة مع الجيش على أسس شخصية وغير تنظيمية، الفقر الأيديولوجي وغموض عقيدة الحزب وعدم اكتمالها، حلّ الحزب اعتمد على الثقة في شخص الزعيم عبد الناصر، تخلّف القيادات عن القواعد وتخلّف القواعد عن الجماهير، القطرية والتعالي ضمن القيادات، انتشار الصورة المعكوسة التي تخالف عقائد وقيم الحزب القومية العربية، ضياع الديمقراطية المركزية والسيادة الشعبية والقيادة الجماعية، وانتشار المركزية الشديدة على حساب الديمقراطية، أسلوب التفكير وطريقة العمل اللامؤسسية، القبول بالعمل الذي يفرض من فوق، التركيز على الوحدة وإهمال الديمقراطية والاشتراكية، العاطفية والفردية والشكوك، ورفض القيادات السورية والعراقية الإصلاحات الديمقراطية، دور الحرس القومي، تمثُّل القيادات بعقلية الوصاية والفردية والولاء الشخصي

وتصفية العناصر الحزبية التي تخالف عقلية القيادة وسياساتها.

من الواضح أن مجمل الانتقادات والتحليلات تشير إلى غياب المؤسسية وليس مجرد ضعفها. فمهما اختلفت الكلمات والتعبيرات، هنالك اتفاق واضح على ضياع المؤسسية، سواء كانت على شكل السلوكيات التي تتعارض مع عقائد الحزب وقيمه، أو على شكل إلغاء دور المؤسسات المرجعية لكل خلاف، وتفتّت تلك المؤسسات، وهي القيادة القومية والقيادات القطرية. ومن اللافت إجماع المحللين على غياب الديمقراطية والسيادة الشعبية والقيادة الجماعية وسيطرة العلاقات الشخصية وغياب الولاء المؤسسي، مقابل حل الخلاف بالطرق اللامؤسسية. وهذا الإجماع يقودنا إلى البحث عن الأسباب الكامنة وراء هذه السلوكيات، أو التحليل على المستوى الأعمق الذي يحاول تفسير تلك المظاهر.

من التفسيرات التي أشرنا إليها على لسان بعض المحللين في الفقرات السابقة التفسير الطبقي، وهو غالباً يصدر عن تفسير ماركسي أو متأثر بالماركسية. وملخص هذا التفسير أن الأفراد الذين تصدّروا قيادة حزب البعث كانوا من الطبقة البورجوازية، وأنهم بهذه الصفة فرديون وأنانيون ويميلون لإبعاد القواعد الذين هم من الطبقة الكادحة من الفلاحين والعمال وبعض المثقفين. ولا شك في أن هذا التفسير غير صحيح، لأن تلك القيادات لم تأتِ من طبقة واحدة، ولأن الذين وصلوا إلى سدة القيادة من الطبقات الكادحة والمثقفين سلكوا الطريق نفسه الذي سلكه «البورجوازيون».

أما التفسير الثاني فهو التفسير الطائفي الذي يُعتَبر باتريك سيل، الكاتب البريطاني، أبرز منظِّريه. ويدّعي باتريك سيل أن انتماء أعضاء حزب البعث وقياداته إلى الطوائف المختلفة من سنّية ودرزية وعلوية ومسيحية، كان السبب في انقساميته[٨٤]. ويرد عز الدين دياب على هذا التفسير فيقول إن الشعب السوري، بطوائفه وأقلياته، هو شعب وحدوي، رفض دول الطوائف أيام الفرنسيين وخرج بقيادات من مختلف الطوائف ضد الاستعمار الفرنسي، فخرج سلطان الأطرش من جبل العرب (الدروز)، وصالح العلي من اللاذقية (العلويين)، وإبراهيم هنانو من حلب (السنّة). ويضيف دياب قوله: «فالطائفية يا باتريك في أصلها الثقافي ما هي إلا مواقف احتجاجية استمدت شرعيتها من التاريخ العربي، وما هي إلا مجموعة من الاختيارات السياسية ضد الخصوم في اللعبة السياسية، لكن هذه الاختيارات لا تقود

---

(٨٤) باتريك سيل، **حافظ الأسد والصراع في الشرق الأوسط: مجموعة حلقات من القبس** (لندن: القبس الدولي، ١٩٨٨).

إلى القطيعة وتأسيس ذاتٍ ثقافية تلغي الذوات الثقافية الأخرى. وعلى العكس من ذلك، فلهذه الطوائف تقليدها الوحدوي الكفاحي، فهي وريثة الحجة القومية التي رفضت أن تخرج الخلافة خارج بيت الرسول العربي، وهذه كلمة السر في الولاء القومي المبكر في الحياة العربية». ويتابع عز الدين دياب «والأمة التي حملت الإسلام إلى العالم رسالة وعقيدة لا يمكن إلا أن تكون أمة مبدعة لها وللإنسانية. فالأمم التي لها رسالات إنسانية ملزمة بدورها الإنساني. والأمة العربية ستقوم بممارسة هذا الدور على الرغم من العائق الصهيوني الذي صنعه الغرب لإجهاض نهضتها وقتل تحركها الحضاري»[٨٥].

وهناك تفسير ثالث لانقسامية حزب البعث يعتمد صراع الأجيال داخل حزب البعث. ويمكن أن يتبادر إلى الذهن أن المقصود بصراع الأجيال بالنسبة إلى البعث هو صراع بين جيل الكبار أو الجيل القديم، وجيل الشباب أو الجيل الجديد. ومن وجهة نظرنا لا يستطيع أي باحث أن يثبت هذه الفرضية لأن الانقسامات في سوريا والعراق لم تتّبع خطوط التقسيم بين الأجيال. ولذلك يحاول عز الدين دياب أن يعطي مفهوماً مغايراً لانقسام الأجيال في حزب البعث. فهو يرى أن «الانقسام العمري أو السِّني ليس هو الذي يحكم ويقود الصراع. . . فالجيل هنا ليس حالة طبيعية أو عضوية تقاس بعدد السنوات، وإنما هو حالة ثقافية تكوّنها وتقدّرها الظروف والأحوال الاقتصادية الاجتماعية الثقافية للمجتمع العربي السوري»[٨٦]. فالتفسير لمعنى الأجيال مجازي ويختلف كلياً عن معنى صراع الأجيال. ولذلك فنحن نعتبر أن الظاهرة أكثر عمومية من انقسامية على أساس صراع الأجيال.

ونحن لا نعتقد أن التفسيرات الطبقية أو الطائفية أو المبنية على اختلاف الأجيال قادرة على تفسير ظاهرة اللامؤسسية والانقسامية في حزب البعث، بل إننا نرى أن هذه التفسيرات تعرض تضخيماً ومبالغة لعوامل موجودة في المجتمع العربي كما هي موجودة في غيره. وقد أثبت التاريخ العربي دوام فترات التعايش السلمي بين الطوائف المختلفة والطبقات المختلفة والأجيال المختلفة. وعلى الخصوص، إن إبراز عوامل الطائفية والطبقية يكون في كثير من الأحيان من قبيل النبوءة التي تحقق ذاتها، لما يكمن خلف هذا الإبراز من جهود منظمة لاستغلال عناصر الطبقية والطائفية، للانتقال بعد ذلك إلى النتيجة المرجوة، أو النبوءة التي تحقق ذاتها.

---

(٨٥) دياب، **التحليل الاجتماعي لظاهرة الانقسام في الوطن العربي: «حزب البعث العربي الاشتراكي نموذجاً»**، ص ٤٧٢ ـ ٤٧٤.

(٨٦) المصدر نفسه، ص ٤٠٣.

ونعود مرة أُخرى لاقتباس ما يقوله عز الدين دياب لأنه يقدم تفسيراً ثقافياً حضارياً لما حصل لحزب البعث من تشتت ولامؤسسية. فهو يرى أن حزب البعث ما هو إلا صورة مصغَّرة عن المجتمع العربي، وهو بذلك حمل كل صفات مجتمعه، ولكنه، على خلاف ما نذر له نفسه، لم يستطع أن يخرج عن نطاق العيوب التي حملها من مجتمعه. «إننا عندما ندرس أشكال الصراع في حزب البعث العربي الاشتراكي سيكون في خلدنا أننا نطلّ منها على الصراعات المماثلة في قلب البنى الاجتماعية الحزبية في الوطن العربي»[٨٧]. وهو يرى وجود ظاهرة عامة في العديد من الأحزاب العربية، وهي الابتعاد التدريجي عن أهداف وعقائد الحزب لدرجة أصبحت تمارس سياسات مخالفة لشعاراتها وأهدافها، مع وجود القوى المضادة التي استطاعت أن تتسلل داخل هذه الأحزاب وتتحكم في قرارها.

وهذا أدى إلى أن العديد من التجارب الاجتماعية والسياسية للأحزاب الحاكمة في الوطن العربي ضربت من داخلها وأُجهضت على يد فئات قيادية من القوى التي تسللت إلى هذه الأحزاب، وبخاصة الأحزاب التي تفرّدت بالسلطة تحت أُطروحة «الحزب القائد» و«القائد التاريخي» التي توفر الشروط الذهبية للاستبداد[٨٨]. ويتابع دياب تحليله فيقول: «إن الانقسام ليس ظاهرة تخص البعث وحده، وإنما تخص كل الأحزاب في العالم، لكن الانقسام في حزب البعث تجاوز حدوده، وهذا ليس مردّه إلى طبيعة المجتمع العربي الذي يصفه النموذج الانقسامي [الغربي] بأنه تجزيئي وتراتبي، وإنما لعوامل تخص البعث نفسه، وإن هذه العوامل لها صلات وثيقة بالثقافة العربية التي تمد الظاهرة الانقسامية باستمرار، ولكن. . . ليس على أُسس ومعايير انشطارية فقط، وإنما على أُسس وحدة معيارية»[٨٩]. والسبب في ذلك أن البعث فشل في الانقلاب الذي كان يدعو له والذي يتلخص بوضع الرجل المناسب في المكان المناسب، وتجذير الديمقراطية وإشاعة علاقات المساواة وإظهار البطولة في الإنسان العربي، وتدعيمها بالإيمان والانتماء للعروبة.

«لكن تساهل البعث تجاه المستوى المطلوب للانقلاب الثقافي، هو الذي شكّل عتبة مرور للقيم والمعايير الثقافية التقليدية إلى الجهاز الحزبي، وهي التي شكلت مقتل الأخلاق الانقلابية داخل شخصية بعض الحزبيين، وهي التي آذنت بخراب البناء التنظيمي وانقسامه. . . وانتصرت العلاقات الشخصية على الحزبية والتي سحبت

(٨٧) المصدر نفسه، ص ٣٩٥.
(٨٨) المصدر نفسه، ص ١٨٧.
(٨٩) المصدر نفسه، ص ٤٤٦.

معها ظاهرة الأتباع والأزلام والنفاق السياسي. . . وأصبحت السلطة عند القوى المتصارعة (داخل البعث) أكبر من البعث ومعه الأمة العربية. . . ومن هنا جاءت القسوة بين إخوة ورفاق الأمس. فظلم البعث لنفسه أكثر مما ظلمته القوى السياسية التقليدية. وفعل أبناء البعث، بعضهم ضد بعض، ما لم تفعله أشرس القوى المضادة»[(٩٠)].

إننا نتفق مع عز الدين دياب في الكثير مما قاله حول الظاهرة الانقسامية في حزب البعث، والتي تبدو أنها صورة عامة في الحركات العربية. فلا شك في أن الظاهرة الانقسامية لها صلات وثيقة بالثقافة العربية والمخيال السياسي العربي. ومن وجهة نظرنا هي الاستعدادات التي يكتسبها الإنسان العربي من مجتمعه، وهي الاستعداد للذاتية أو الشخصانية والفردية واللامؤسسية وتقبُّل الرجل العظيم. فقد ظهرت هذه الاستعدادات جلية في جميع التحليلات التي استعرناها من مختلف المحللين، وهم في غالبيتهم العظمى من الممارسين الفاعلين القياديين في حزب البعث.

وكما ظهر لنا في تحليل المواقف التاريخية في العهد الراشدي وغيره من عهود تاريخنا، وفي الحالات المعاصرة الأخرى، لم تفلح العقيدة المشتركة، إسلامية كانت أم قومية أم غير ذلك، في منع الصراعات وحدوث الانقسامات الخطيرة التي كثيراً ما ضيعت الأهداف والمنافع المشتركة، بل كان الموحِّد هو الفرد العظيم الذي يمكن أن يستعمل العقيدة كإطار أو عامل مساعد قوي، أو أن غياب الفرد العظيم ومحاولة البحث عنه تصبح محور النشاط السياسي للجماعة وصراعاتها، مع بعدها عن أهدافها المشتركة. وقد برزت خاصية غياب الرجل العظيم واستمرار البحث عنه واضحة جلية في مسيرة حزب البعث العربي الاشتراكي من البداية إلى النهاية. ففي العراق استمر البحث عن الرجل العظيم حتى فرض صدام حسين نفسه على الحزب وعلى الدولة على حد سواء. فأفرغ الحزب من أي محتوى، ولم يكن (الحزب) أكثر من جهاز من الأجهزة المسخَّرة لخدمة الحاكم الفرد.

كما قضى على جميع أشكال المعارضة والحريات العامة، مع استمرار رسم صورة الزعيم الملهِم المنقِذ الأوحد الذي لديه نظريات ومناهج ورؤى وقيادة وبعد نظر يكفي لأجيال. وقد رأينا كيف انتهى حكم صدام بالاحتلال الأجنبي، وهي نتيجة ساهم صدام خلال ثلاثة عقود في الوصول إليها بطرق مباشرة وغير مباشرة، قد لا يدركها

---

(٩٠) المصدر نفسه، ص ٤٥٠.

من حفروا في مخيالهم السياسي موقعاً خاصاً للمنقذ الأعظم ووضعوا فيه صدام حسين. وبدخول عصر الاحتلال الأجنبي، وجهت للحزب الرصاصة الأخيرة، فمات الموت الفعلي بعد أن كان ميتاً موتاً سريرياً.

أما في سوريا، فقد أخذ حافظ الأسد المكانة نفسها التي احتلها صدام في العراق، وأصبح الحزب شكلاً خاوياً مثل توأمه في العراق. وكذلك الشأن في المعارضة والحريات العامة والمؤسسية. وكان نقل القيادة من حافظ الأسد لابنه بشار مصدراً لمشاعر متفاوتة. فبعض الناس تفاءلوا بمجيء قيادة شابة قد تعمل على التغيير نحو الديمقراطية والمؤسسية. والبعض الآخر رأى في ذلك نكسة ورجعة إلى الوراء، بسبب تكريس المفهوم الشخصاني والعائلي الوراثي في القيادة والإخفاق في خلق المؤسسية والديمقراطية، على الرغم من مرور وقت كاف واستقرار مناسب للقيادة السابقة لإحداث ذلك. وبعد مرور وقت قصير للحكم الجديد وإجراء بعض التغييرات في إدارة بعض المرافق، والأجهزة الأمنية بشكل خاص، بقيت ملامح التنظيم السياسي وموقع الحزب في التنظيم السياسي والخلق المستمر لصورة الرجل العظيم الملهم الذي يقف خلف كل منجزات المجتمع. ومن المفروض أن تصبح قيادة الحزب في سوريا واقعية وتدرك أن الفلسفة السابقة والنمط القيادي وأشكال التنظيم السابقة، وبخاصة كبت الحريات العامة والمعارضة داخل الحزب وخارجه، وإلغاء المؤسسية لا يمكن أن تستمر. ويجب أن يتوجه النظام إلى التعددية الحقيقية والحريات العامة والمؤسسية والديمقراطية. ولا يتم ذلك باستمرار الحكم الفردي وتعظيم صورة الحاكم البطل الملهم.

القسم الرابع

الديمقراطيـــة والنمـــط النبـــوي ـ الخليفـــي

مقدمـــة

يشير عنوان هذا الكتاب إلى أن موضوع الديمقراطية هو اهتمام رئيس من اهتماماته، بل ربما يصح أن يقال إن أحد الأهداف الرئيسة إظهار أن الديمقراطية ضرورة من ضرورات الحياة السياسية العربية، ولا بد من التوافق على ذلك من قبل القوى الفاعلة في كل مجتمع عربي. لذلك لا بد من تحديد المقصود بالديمقراطية وخصائص النظم الديمقراطية ومتطلباتها وشروط استمرارها، تمهيداً لعرض تطور الفكر العربي في مجال الديمقراطية وما كتب من نقد ذاتي يشمل القوى الفاعلة والنظم السياسية، ولتقييم أوضاع البلاد العربية من حيث العوامل المعيقة والعوامل المساعدة، ومقارنة ذلك بالخصائص المجتمعية التي ينطوي عليها النمط الزعامي ـ السلطوي (النبوي ـ الخليفي)، لتقدير مدى توافر المناخ المؤاتي لنجاح الديمقراطية.

لقد عرفت الديمقراطية، بشكلها البسيط، وبهذه التسمية، منذ عهد اليونان، وبخاصة في أثينا، حيث كانت أقرب شكلاً للديمقراطية المباشرة، على الرغم من وجود نظام طبقي ونظام العبيد. ولا يهمنا التطور التاريخي هنا بمقدار ما يهمنا تحديد المفاهيم الحالية المتعلقة بالديمقراطية ومتطلباتها وشروطها. ومع ملاحظة وجود نعوتٍ وأوصاف مختلفة، وربما متناقضة، للديمقراطية، كالديمقراطية المركزية والديمقراطية الشعبية والديمقراطية الاشتراكية وغير ذلك، فإن المقصود بالتحليل هنا هو ما عرف بالديمقراطية الغربية أو الديمقراطية الليبرالية. وإن تسميتها بالغربية هنا هو مجرد توضيح لمنشئها وموقع انتشارها الحالي، ولا يعني أنها حكر على المجتمعات الغربية، بل نحن لنتعامل معها كتجربة إنسانية متاحة لجميع المجتمعات الإنسانية للاستفادة منها.

وعلى الرغم من وجود التنوع في أشكال الديمقراطية في العشرات من الدول المعروفة باتباع النظام الديمقراطي، فإن اهتمامنا سوف يحيط بالملامح الجوهرية والمشتركة. ومن جهة أُخرى، هنالك بعض الدول التي تدّعي أنها تتبع النظام

الديمقراطي، وهي بعيدة كل البعد عن الديمقراطية، أو لا تطبق إلا بعض الملامح الشكلية منها. وهذا يتضح من تطبيق المعايير المقررة علمياً.

في هذا القسم الرابع الذي يتضمن خمسة فصول (الفصل ١٥ حتى ١٩) نحاول معرفة علاقة النمط النبوي ـ الخليفي بالديمقراطية، أو مضامين الاستعداد العربي لعناصر النمط والاستعداد للديمقراطية. نقدم في البداية (الفصل ١٥) عرضاً للفكرة الديمقراطية من حيث مفهومها وخصائصها وشروطها ونقدها ومزاياها، وما تشتمل عليه من معانٍ ومؤسسات ومبادئ وقيم ومتطلبات لنجاحها. وفي الفصل (١٦) نناقش فكرة وجود ديمقراطية عربية إسلامية، ومواقف القوى والأحزاب والحركات السياسية من الديمقراطية. وفي الفصل (١٧) نناقش موضوع العلاقة بين الفكر العربي الاجتماعي السياسي، والنمط الزعامي ـ السلطوي، ونشير إلى بعض الأعمال المهمة للمفكرين في هذا المجال، ونشير إلى ما يعزز توافر عناصر النمط في جل هذه الأعمال. وفي الفصل (١٨) نحلل العوائق أمام الديمقراطية في النظام السياسي العربي والمجتمع العربي، وناقشنا بعض الفرضيات حول العرب والديمقراطية والظروف والوسائل التي تساعد المستأثرين بالسلطة على إفشال الديمقراطية في الوطن العربي.

وخلال كل ذلك نحاول أن نتناول الأسئلة المهمة: هل نحتاج كعرب للديمقراطية؟ وهل هي غربيّة وغريبَةٌ عنا؟ وهل هي من منتجات الغرب التي يجب أن نحاربها؟ وهل نحن مهيأون لها؟ وهل من الضروري التخطيط لها، وكيف؟ وسوف تتم الإجابة عن هذه الأسئلة من خلال مقارنة متطلباتها وشروطها مع خصائص النمط الزعامي ـ السلطوي ومعرفة مدى الانسجام أو التنافر بين متطلبات الديمقراطية ومعطيات النمط. ونقول هنا باختصار، إننا سوف نبيّن أن معطيات النمط الزعامي ـ السلطوي تتناقض مع متطلبات الديمقراطية وشروط نجاحها، وإذا أريد للنهج الديمقراطي أن يتجذرَ وينجح، فلا بد من إحداث تغييرات مهمة في البُنْية الاجتماعية/ السياسية. ونختتم الكتاب بالفصل التاسع عشر لنستخلص أهم النتائج ونستشف رؤية للمستقبل.

الفصل الخامس عشر

الديمقراطية: مفهومها، خصائصها، شروطها، نقدها، ومزاياها

أولاً: تحديد المفهوم: نظام سياسي للحكم وليس عقيدة شاملة

من الضروري جداً منذ البداية إيضاح الانتماء الفكري والعلمي للديمقراطية وموقعها في تنظيم المجتمع الإنساني. فالديمقراطية ليست عقيدة تنظم جميع جوانب المجتمع، بل هي تخص ذلك النظام الفرعي المعروف بالنظام السياسي المتفاعل مع النظم الفرعية الأخرى كالنظام الاجتماعي والنظام الاقتصادي والنظام الثقافي والنظام التربوي والنظام الديني والنظام العلمي التكنولوجي، وحتى النظام الدولي الذي يعتبر مؤثراً من خارج المجتمع.

ولقد أوضحنا ذلك التفاعل في الشكل رقم (١ ـ ١) في الفصل الأول، حيث بيّنا أن كلاً من النظم المذكورة يؤثر في النظم الأُخرى ويتأثر بها. واختصاص الديمقراطية بالنظام السياسي لا يعني عزلها عن النظم الفرعية الأخرى، فالديمقراطية السياسية تتعزز بالمناخ الديمقراطي في الأُسرة وفي جميع مؤسسات المجتمع الأُخرى وتعزز ذلك المناخ، كما تتأثر بقيم المجتمع وبتركيبه السكاني وغير ذلك من المؤثرات. ومع كل ذلك لا بد من عرضها كموضوع يعالج القضية السياسية في المجتمع، وهي قضية الحكم ومؤسسات الحكم وطرق الوصول إلى الحكم، ومدى تقاسم السلطات وعلاقة الحكم بالشعب والمؤسسات التي تعبّر عن إرادة الشعب ودورها إزاء الحكم، وغير ذلك من قضايا جوهرية تمس حياة كل فرد في المجتمع.

بهذا المدخل نستطيع أن ندلف إلى خصائص الديمقراطية أو النظام الديمقراطي

والمعايير التي نستطيع بموجبها أن نحكم على أي نظام سياسي من حيث توافر الديمقراطية أو عدم توافرها. ومن حسن الحظ أن نلاحظ تنامي الاهتمام الفكري والعلمي بالديمقراطية في الوطن العربي وصدور العديد من الدراسات الجادة التي تتجاوز الشعارات والأساليب الخطابية، لتصل إلى جوهر الديمقراطية وخصائصها ومحاولة طرح الحلول للقضايا أو المعضلات التي تواجه تطبيقها في المحيط العربي. ونشير بشكل خاص ومتميز إلى ما قام به مركز دراسات الوحدة العربية ومركز دراسات الديمقراطية وجميع الباحثين الجادين في هذا المجال في الوطن العربي. والتحليل التالي وما بعده في هذا الفصل يشير إلى بعض جهودهم مشكورين، مع العلم بأننا لن نستطيع أن نشير إلى جميع الأعمال الفكرية في هذا المجال لكثرتها وتعددها، ولن نوفّيها حقها، وعلى ذلك نعتذر لأصحاب الأفكار القيِّمة التي لم نشر إليها هنا.

ثانياً: خصائص الديمقراطية وشروطها

نبدأ بالمدخل الشامل الذي يقدمه علي الكواري معتمداً على أعمال باحثين مرموقين من أبرزهم الكاتب الأمريكي روبرت دال (Robert Dahl).

يلخص علي الكواري مفهوم الديمقراطية بالخاصيتين الرئيسيتين التاليتين: **أولاً**، أن الديمقراطية المعاصرة منهج وليست عقيدة؛ **وثانياً**، أن الديمقراطية المعاصرة ممارسة دستورية. وتشتمل هاتان الخاصيتان على المتطلبات والشروط والقيم اللازمة للديمقراطية والمبادئ التي تستند إليها والمؤسسات والضمانات التي يمثل وجودها التجسيد الفعلي للديمقراطية. ويوضح أن الهدف الأسمى للديمقراطية الوصول إلى «حكم الشعب»، مع القبول الواقعي لاعتبار أن تحقيق مبدأ «حكم الأغلبية» أو «حكم الكثرة» (Polyarchy)، ضمن الشروط والمعايير الأخرى هو الحد الأدنى أو المقبول لتحقيق الديمقراطية. وهذا يتميز عن أنظمة الحكم السائدة اليوم المتمثلة بنظم حكم الوصاية سواء كانت في شكل حكم الفرد المطلق (Autocracy) أو «حكم القلة» (Oligarchy)[1]. والمقصود بكونها منهجاً «أن الديمقراطية المعاصرة منهج لاتخاذ القرارات العامة من قبل الملزمين بها. وهي منهج ضرورة يقتضيه التعايش السلمي بين أفراد المجتمع وجماعاته، منهج يقوم على مبادئ ومؤسسات تمكِّن الجماعة السياسية من إدارة أوجه الاختلاف في الآراء وتباين المصالح بشكل سلمي، وتمكن المجتمع،

(١) علي خليفة الكواري، «مفهوم الديمقراطية المعاصرة،» في: علي خليفة الكواري [وآخرون]، **المسألة الديمقراطية في الوطن العربي**، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ١٩ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠)، ص ١٤ ـ ١٦.

بالتالي، من السيطرة على مصادر العنف ومواجهة أسباب الفتن والحروب الأهلية. . . وقد تمكنت [الديمقراطية] من خلال تحرير نفسها من صفة الجمود، ونفي شبهة العقيدة، أن تصبح منهاجاً عملياً وواقعياً يأخذ عقائد وقيم المجتمعات المختلفة في الاعتبار، ويراعي مرحلة الممارسة الديمقراطية، والنتائج المطلوب تحقيقها من نظام الحكم الديمقراطي»[٢] والجماعة الديمقراطية وفق هذا المفهوم يمكن أن تكون دولة، كما يمكن أن تكون جمعية أو حزباً أو منظمة أهلية. ويضيف الكواري: «ولعل نجاح تجربة الهند واليابان وغيرهما من دول العالم خارج المنطقة الحضارية الأوروبية، خير برهان على قدرة الديمقراطية على التكيف مع شرائع وقيم المجتمعات التي تمارس بها، باعتبار أن الديمقراطية منهج حكم يقبل التكيف مع عقائد المجتمعات المختلفة ومراعاة ظروفها الخاصة، طالما كانت تلك العقائد والظروف لا تعطي حقاً إلهياً للبشر، ولا تنشئ سيادة، ولا تدعي عصمة، ولا تعطي حق وصاية لفرد، أو قلة، أو كثرة، على غيرهم من عباد الله»[٣]. ويضع الكواري استناداً إلى روبرت دال خمسة معايير للدلالة على وجود ممارسة ديمقراطية وقياس المستوى الذي بلغته تلك الممارسة.

١ ـ المشاركة السياسية الفعالة في عملية اتخاذ القرارات الجماعية الملزمة، وهذه المشاركة تعتمد على إتاحة الفرص المتساوية التي تسمح للمواطنين بالتعبير عن اختياراتهم، والحصول على المعلومات المتعلقة بها والتعبير عن الأسباب التي تجعلهم يفضِّلون خياراً على آخر.

٢ ـ تساوي الأصوات في المراحل الحرجة، أي أن يكون وزن صوت كل مواطن مساوياً لوزن صوت غيره من الموطنين، وبخاصة عندما يكون القرار المطلوب اتخاذه حرجاً يتوقف وجود الممارسة الديمقراطية على قبول نتائجه.

٣ ـ الفهم المستنير لمتخذي القرارات الديمقراطية، أي امتلاكهم المعرفة والدراية السياسية التي تتطلبها سلامة اتخاذ القرارات واطلاعهم على المعلومات المتعلقة بالقرارات المطلوب اتخاذها، مع توافر الفرص المتساوية للجميع.

٤ ـ سيطرة متخذي القرار الديمقراطي على جدول أعمال العملية الديمقراطية، فمن يحدد جدول الأعمال يتمكن من تحديد الأولويات وتوجيه المناقشات باتجاه تلك الأولويات. وهذا يعني أن لا يترك أمر اختيار الأولويات والمسائل والقضايا المطروحة لاتخاذ قرارات ديمقراطية لفرد أو لقلة.

---

(٢) المصدر نفسه، ص ١٤.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٩.

٥ ـ اتساع نطاق من يشملهم حق المشاركة في اتخاذ القرارت الديمقراطية، ويعتمد اتساع نطاق المشاركة على توسيع تعريف المواطنة أو نطاق شموليتها، ومنح حقوق المشاركة السياسية لجميع البالغين من الجنسين دون التمييز على أساس ديني أو عرقي أو غير ذلك.

ويعتبر النظام الذي يتحقق فيه المعياران الأول والثاني نظاماً ديمقراطياً من الناحية الإجرائية، وتزداد درجة تحقيق الديمقراطية بتوافر أي من العناصر الثلاثة الأخرى، وإذا توافرت المعايير الخمسة أصبحت الدولة أقرب إلى النظام الديمقراطي التام، بحسب تحليل روبرت دال(٤). وبعد تحليل مضامين الخاصية الأولى للديمقراطية بوصفها منهج حكم وليست أيديولوجيا أو عقيدة، ننتقل إلى الخاصية الثانية، وهي أنها ممارسة دستورية.

فالديمقراطية المعاصرة نظام حكم دستوري مقيد بدستور تتراضى القوى الفاعلة على أحكامه، وتقبل الاحتكام إلى شرعيته. وأحكام الدستور الديمقراطي لا بد أن تراعي المبادئ الديمقراطية، وتكفل عمل المؤسسات الدستورية المنبثقة عن تلك المبادئ. ويرى علي الكواري أن الممارسة الديمقراطية يمكن تقييدها دستورياً بالشرائع التي يدين بها المجتمع وبالقيم التي يجلّها(٥).

ومن بين الشروط المهمة لقيام الديمقراطية الدستورية شرطان: «**أولهما**، قبول مجتمعي لمبدأ المساواة السياسية بين المواطنين، وهذا يقوم على ركيزتين هما المساواة بين الناس باعتبارهم بشراً، وإقرار مبدأ المواطنة واعتبارها مصدر حق المساواة السياسية، فليس هنالك مواطنون من الدرجة الأولى ومواطنون من الدرجة الثانية وآخرون من فصيلة أدنى. وهذا يستدعي بالضرورة قبول الآخر وعدم استثناء أي من الأقليات الدائمة السلالية أو الدينية أو غيرها. **وثاني** شروط قيام الديمقراطية الدستورية التوصل إلى صيغة دستور ديمقراطي يراعي اعتبارات مختلف الجماعات وشروط انخراطها في الممارسة الديمقراطية».

وعلى مثل هذا الدستور أن يراعي ثلاثة أبعاد رئيسية في نظام الحكم الذي يقيمه: «**أولها**، تقييد الممارسة الديمقراطية باعتبارات قيام واستمرار وفاق مجتمع كافٍ لتأسيس نظامِ حكم ديمقراطي مستقر، **ثانيها**، تنظيم السلطات في الدولة، وتحديد اختصاصاتِ كلٍّ منها، ووضع قيود تضمن أن تكون ممارسة السلطة وفق

---

(٤) المصدر نفسه، ص ٣١ ـ ٣٢.

(٥) المصدر نفسه، ص ٣٣.

الاختصاصات الدستورية. **وثالثها**، كفالة الحقوق والحريات العامة للأفراد»[٦].
ويؤكد الكواري أن الدستور الديمقراطي ليس مثالياً ولا نموذجاً موحداً لجميع الدول، بل هو عقد واقعي ينبثق عن واقع الجماعة ويقبل التطوير والتعديل ضمن إجراءات واضحة ومحددة.

وقيمة أي عقد تكمن أساساً في قبوله الطوعي من قبل أطرافه، واحترامهم روح العقد ونصّه. ولكن لا بد من أن يجسّد أي دستور ديمقراطي المبادئ الدستورية الأساسية، كما يقول عبد الحميد متولي، وهي خمسة مبادئ: **أولها**، مبدأ لا سيادة لفرد ولا لقلة على الشعب. **وثانيها**، مبدأ سيطرة أحكام القانون. **وثالثها**، مبدأ عدم الجمع بين السلطات، أي تمييز كل من سلطات الدولة الثلاث: التشريعية، والتنفيذية، والقضائية عن بعضها، بحيث تكون كل منها مستقلة عن الأخريين وبشكل خاص، استقلال التشريعية والقضائية عن التنفيذية وعدم خضوعهما لها. **ورابعها**، مبدأ ضمان الحقوق والحريات العامة. **وخامسها**، مبدأ تداول السلطة[٧].

ثالثاً: الديمقراطية والليبرالية

ترتبط الديمقراطية في كثير من الكتابات بالليبرالية، فتوصف أحياناً بالديمقراطية الليبرالية. يتناول سعيد زيداني هذا الموضوع فيبين أن «الديمقراطية الليبرالية هي عبارة تعبّر عن اقتران فكرتين ـ أو مبدأين ـ منفصلتين يسهل الخلط بينهما. الفكرة الليبرالية، **أولاً**، تعنى بتقييد السلطة الإكراهية لأي حكم، والتسامح من خصائصها الأساسية، والحرية قيمتها العليا. الفكرة الديمقراطية، **ثانياً**، تعنى أساساً في وضع الحكم في أيدي الناس ـ حكم الشعب ـ أو عملياً، في أيدي الأكثرية، والانتخابات الدورية سبيلها إلى تحقيق ذلك.

بكلمات أخرى، الديمقراطية هي حكم الأغلبية التي تصل إلى زمام السلطة عن طريق الانتخابات العامة، بينما الليبرالية تعنى بتحديد رقعة محمية من الحياة الشخصية والدفاع عنها، إذ لا يجوز للسلطة الحاكمة ـ ديمقراطية كانت أم سلطوية أم توتاليتارية ـ اختراقها أو المساس بها»[٨]. فالليبرالية تهتم أساساً بالحرية الفردية وحمايتها من طغيان الجماعة أو الأغلبية، بينما تحاول الديمقراطية التعبير عن رأي الأغلبية واتخاذ القرارت

(٦) المصدر نفسه، ص ٣٦.

(٧) عبد الحميد متولي، **مبادئ نظام الحكم في الإسلام مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة**، ط ٤ (الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٧٨)، ص ٥٣ ـ ٥٦.

(٨) سعيد زيداني، «إطلالة على الديمقراطية الليبرالية،» في: الكواري [وآخرون]، **المسألة الديمقراطية في الوطن العربي**، ص ٦٢.

الكبرى لتحقيقه، وهذا قد يؤدي إلى فرض قيود على الحرية. والليبرالية لا تحاول بالطبع أن تقف أمام تطبيق الديمقراطية، ولكنها تحاول أن تحمي الفرد أو الأفراد وتحافظ على مساحة من الحرية الفردية تتناسب مع مفاهيم حقوق الإنسان، وهذا يشمل أيضاً حماية حقوق الأقليات من تعسف الأكثرية. فالنتيجة التي نصل إليها هي أن الارتباط بين الديمقراطية والليبرالية ارتباطٌ وثيق، ولذلك يفضل سعيد زيداني استعمال اصطلاح «الديمقراطية الليبرالية» للتعبير عن هذا الترابط، ويوضح أهم الخصائص الرئيسية للديمقراطية الليبرالية، معززاً ومفصلاً ما ذكره علي الكواري وغيره من الباحثين، فيقول: «الديمقراطية الليبرالية، من فضائلها ومصادر قوتها، أنها نظام حكم وطريقة حياة تعتمد «عدّ» الرؤوس بدلاً من قطعها أو كسرها. . . وهي طريقة لحسم صراع المطالبين بالحصول على السلطة أو الوصول إليها. هي طريقة لحسم الصراعات واتخاذ القرارات دون اللجوء إلى العنف والإرهاب. وهي كذلك لأنها تعتمد على الحجة والإقناع وعدّ الأصوات، وليس على السيف أو النقد [المال] أو طيب النسب»[٩].

ولا بد من الإشارة هنا إلى أنّ الآلية التي تتبعها الديمقراطية الليبرالية لتحقيق رأي الأكثرية هي آلية لتنظيم المشاركة السياسية، التي هي جوهر العملية الديمقراطية والتي لا توجد ديمقراطية من دونها، «فلا شك في أن مأسسة المشاركة السياسية هي المتغير الجوهري الذي يمكن على أساسه تحديد النظام الديمقراطي وتمييزه من غيره من الأنظمة»[١٠]. فآلية مأسسة المشاركة تتمخض عنها انتخابات دورية، حرة وسرية وتامة. والمشاركة ليست مقصورة على فئة اجتماعية معينة أو على الأغلبية، بل هي تشمل المواطنين كافة، كما ذكر في أعلاه. والأغلبية ليس بوسعها أن تفرض ما تشاء وأن تشرع ما تهوى، تواجهها أقلية محصنة ببطارية من الحقوق والحريات التي يحميها الدستور والقانون والمؤسسات المختصة. بالإضافة إلى هذه الخصائص، يؤكد زيداني كما أكد كثيرون، على الارتباط القوي وعدم الانفصال بين الديمقراطية الليبرالية وكل من المبادئ والقيم التالية:

ـ وجود سقف مناسب من الحريات العامة واحترام حقوق الإنسان، كحريات الاعتقاد والتجمع والنشر والتعبير.

ـ سيادة أو حكم القانون والمساواة أمامه، واعتبار الحرية قيمة أولية وربما القيمة الأولية الرئيسية ضمن حدود الدستور والقانون.

---

(٩) المصدر نفسه، ص ٦٤.

(١٠) حسين علوان البيج، «الديمقراطية وإشكالية التعاقب على السطة،» في: الكواري [وآخرون]، المصدر نفسه، ص ١٥٨.

ـ وجود آلية واضحة ومؤسسية لتداول السلطة التنفيذية سلمياً وقانونياً ضمن مبدأ المشاركة السياسية ومؤسساتها الدستورية.

ـ افتراض وجود التعددية واعتبارها طبيعية ومفيدة ويجب عدم قمعها أو تجاهلها، وهذا يعني وجود المعارضة وحقها في الترشيح والنقد والإشراف على عمليات الاقتراع بحماية تامة.

ـ الفردية، باعتبار أن الفرد هو القيمة العليا والهدف النهائي، وما الدولة إلا وسيلة لتأمين حقوق الأفراد والموازنة بينها.

ـ الاعتماد على الرشد أو العقلانية وتدفق المعلومات وشفافيتها وسهولة الوصول إليها واستقلالية الهيئات والمؤسسات المختصة بجمع المعلومات، وأهمية الحوار العلني.

ـ توسيع المشاركة واللامركزية السياسية المتمثلة بوجود النقابات ومؤسسات المجتمع المدني وأجهزة الحكم المحلي.

ـ اعتماد المؤسسية والمؤسسات في العمل الديمقراطي والبعد عن شخصنة المؤسسة والوظيفة العامة، فالمؤسسات في النظام الديمقراطي تحكمها وتنظّم عملها شبكة معقّدة ومحكمة من الضوابط والتوازنات، والعمل فيها لا يتعطل أو ينقطع أو يتزعزع نتيجة لتغير أصحاب المناصب السياسية، والولاء للمؤسسة والعمل وليس للحاكم.

ـ اعتماد مبدأ المواطنة في إعطاء حق المشاركة السياسية والوظيفة العامة[١١].

مما ذكر أعلاه، ابتداءً بالخصائص التي ذكرها الكواري وتفاصيلها، وانتهاءً بالمبادئ والقيم التي لخصناها باقتضاب شديد، يتبين أن الديمقراطية الليبرالية هي موضوع مركب متعدد الأبعاد والجوانب، ولا يمكن اختصارها بكلمة أو كلمتين، أو الاكتفاء بالشعارات التي لا تعني شيئاً بعد أن يتبين للجميع أنها ليست للتطبيق. وإذا أردنا أن نضع معايير أو مقاييس للديمقراطية، بمعنى مؤشرات وأدلة يقاس بموجبها مدى توافر الديمقراطية في نظام ما، فإن النقاط المذكورة في أعلاه تشكّل في مجموعها تلك المقاييس أو المعايير أو المؤشرات، وهي أفكار ومبادئ وقيم ومؤشرات متكاملة يعزز بعضها البعض الآخر، ولا يمكن فصلها عن بعضها إلا لغايات التحليل الفكري. ويجب أن نؤكد أن كل فكرة أو قيمة أو مبدأ مما ذكر أعلاه، ينطوي

---

(١١) المصدر نفسه، ص ١٥٨، وزيداني، المصدر نفسه، ص ٦٥ ـ ٧٧.

على تفاصيل مهمة لم نستطع إيرادها هنا لضيق المجال، ونرجو لأي قارئ جاد أن يتوسع فيها حيث يمكنه ذلك.

رابعاً: شروط الديمقراطية

إن هذا الحديث عن المعايير والمؤشرات يقودنا إلى جانب آخر من جوانب الديمقراطية، وهو ما يمكن اعتباره «شروط» الديمقراطية، أي الخصائص المجتمعية التي تخلق المناخ المؤاتي للديمقراطية من حيث إمكانية نشوئها واستمرارها. فهي شروط بمعنى أنه لا بد من توافرها حتى يتاح للنظام الديمقراطي النشوء والاستمرار. وإذا أردنا التحدث عن المراحل الدقيقة التي يجب أن يمر بها أي مجتمع حتى يحقق الديمقراطية، فلا شك في وجود خلافات كبيرة بين المفكرين والباحثين. فالبعض يفترض مرور المجتمع بمراحل معينة كضرورة المرور بمرحلة الإقطاع، ثم ما قبل الرأسمالية فالرأسمالية، أو الانتقال من المجتمع الرعوي إلى المجتمع الزراعي فالصناعي، أو الوصول إلى درجة عليا من محو الأمية وانتشار التعليم والثقافة ومؤسسات التعليم العالي، وما إلى ذلك.

وبالنسبة إلى الدول النامية أو دول «العالم الثالث»، والعربية جزء منها، تذكر عادة بعض العوامل التي يعتبرها البعض إما معيقة أو مانعة لنشوء الديمقراطية واستمرارها، كالتخلف والأمية والفقر وعدم التصنيع والانقسامات الإقليمية والطائفية والعشائرية، وصغر حجم الطبقة الوسطى ذات الدور الأساسي في تماسك المجتمع وتنشيط المشاركة[12]. والحقيقة أن المجتمعات التي توصلت إلى الديمقراطية توصلت إليها بطرق متعددة وبمراحل زمنية متفاوتة وبنظم اجتماعية واقتصادية مختلفة. فظروف أثينا القديمة تختلف عن ظروف مجتمعاتنا المعاصرة، ومراحل بريطانيا غير مراحل فرنسا، ومراحلهما تختلفان عن الهند والبرازيل، وهي جميعاً تختلف عن السويد، إلى غير ذلك من الاختلافات. لذلك نترك المراحل هنا للمهتمين بها، ونحاول التركيز على مجموعة الظروف والشروط التي لا بد من توافرها لقيام نظام حكم ديمقراطي، بغض النظر عن درجة التقدم الاقتصادي أو الزراعي أو الصناعي، أو درجة الأمية أو التعلم وانتشار مؤسسات التعليم العالي. فهذه العوامل قد تكون مساعدة أو معيقة، ولكنها ليست العوامل الحاسمة وعلاقتها بنشوء الديمقراطية واستمرارها ليست علاقة حتمية. وبما أن الديمقراطية تتعلق أساساً بتنظيم مشاركة

(١٢) محمد فريد حجاب، «أزمة الديمقراطية الغربية وتحدياتها في العالم الثالث،» في: الكواري [وآخرون]، المصدر نفسه، ص ٩٢ ـ ٩٤.

الناس/ المواطنين في القرارات العامة المتعلقة بحياتهم، أي القرارات التي تتخذها السلطة السياسية في بلدهم، ومن البديهي أن يرغب الإنسان في المشاركة في القرارات التي تؤثر في حياته، فما هي الظروف أو العوامل التي تساعده، أو تحول بينه وبين رغبته في المشاركة؟

يبدو لنا أن المدخل الرئيسي لشروط الديمقراطية هو ضرورة وجود وفاق أو اتفاق عام في المجتمع المعني على أن اتباع الديمقراطية كنظام حكم هو أولوية عليا وحاجة ماسة وضرورة قصوى، وليس ترفاً فكرياً تحتمله المجتمعات الأخرى (الغربية، القوية، المتقدمة، غير المهددة بالأخطار، أو غير ذلك)، ولا نحتاجه نحن لأسباب كثيرة منها: أنه يتعارض مع ديننا وقيمنا وتقاليدنا، أو أن لدينا ما هو أفضل منه، أو أن مرحلتنا الحالية أو ظروفنا «الراهنة»، التي لا تنتهي وتظل راهنة، لا تسمح بذلك، أو غير ذلك من المبررات. وإذا كان بعض المفكرين يضعون درجة الوعي كشرط من شروط الديمقراطية، فإن الوعي الذي نفهمه هو الوعي السياسي بأهمية الديمقراطية كنظام للحكم، مع تأكيدنا بأن الوعي ليس بالضرورة مرتبطاً بانتشار العلوم والجامعات، فكم من متعلمين وجامعيين، إناثاً وذكوراً، يرفضون الديمقراطية لأسباب «عقائدية» أو مصالح يكتسبونها من النظام السياسي القائم. فانتشار الوعي يجب أن يكون الوعي السياسي والإيمان بأهمية الديمقراطية، وأن لا بديل لها كنظام حكم يستوعب التغيير والاختلاف وتناوب السلطة دون المخاطرة بالثورة، أو الخروج على الحاكم أو سفك الدماء أو المجازفة بالموت، أو في أحسن الحالات السجن المؤبد.وهذا «المدخل الرئيسي لشروط الديمقراطية» هو في الواقع الحالة المجتمعية اللازمة أو «الشرط المركب» المتضمن متطلبات وشروطاً تفصيلية مهمة. ومن أهم المتطلبات والشروط التفصيلية ما يلي:

- ترسخ قيم المساواة الإنسانية بين فئات المجتمع وأفراده، واعتبارها أسمى من الاختلافات العقائدية أو العرقية أو الدينية أو الجغرافية/ الجهوية أو غير ذلك، وما يرتبط بذلك من التسامح وقبول الآخر والتعايش والإيمان بالحوار، كسبيل لحل الاختلافات والوصول إلى التفاهمات أو الترتيبات السياسية والاجتماعية والاقتصادية وغيرها، وبخاصة على مستوى العلاقات بين الجماعات ضمن المجتمع الواحد.

- الوعي بحق الاختلاف بين البشر في المجتمع الواحد وضمن أصحاب العقيدة الواحدة أو الدين الواحد أو الحزب الواحد، أو غير ذلك من «الواحديات» التي تخلق شعوراً لدى المنتسبين إليها بأن الواحدية تجعل الاختلاف شيئاً محرماً. وهنا تكتسب التعددية معنى أعمق مما يفهمه بعض منظري الحركات العقائدية التي تطرح التعددية من زاوية قبول وجود الأقليات والسماح لها بممارسة طقوسها الخاصة، وتستنكر

وجود التعددية والاختلاف ضمن منتسبي العقيدة الواحدة أو الدين الواحد أو الحزب أو التنظيم الواحد. وهذا يعني ضرورة توافر قبول واسع للتعددية بالمعنى الواسع الذي أشرنا إليه.

ـ نبذ الاستبداد السياسي بكافة أشكاله، ورفض التعاطف أو التعامل أو التعاون مع أنظمة الحكم التي تصل إلى الحكم وتستمر فيه عن طريق القهر وإلغاء دور الشعب والمشاركة الشعبية. ونبذ الاستبداد السياسي لا يتم إلا بوعي المخاطر والأضرار الجسيمة التي يحدثها في المجتمع. إن الكثيرين من الجماعات والأفراد في المجتمعات التي لم تتمتع بالديمقراطية لا يرون أو لا يدركون مخاطر غياب الديمقراطية، إما بسبب الجهل وتأثير الإعلام الرسمي، أو بسبب الاستفادة المباشرة أو غير المباشرة من النظام. وقد تكون الاستفادة متحققة أو متوقعة، والاستفادة المتوقعة تلعب دوراً خطيراً كحافزٍ دائمٍ على الولاء للنظام القائم بأمل الحصول على الامتيازات المرجوة.

ـ الثقافة السياسية الجديدة: إن مجمل ما تعنيه النقاط الثلاث السابقة يتوافق مع ما يسميه عبد الإله بلقزيز بضرورة وجود ثقافة سياسية جديدة لتحقيق الانتقال الديمقراطي السلمي. يقول بلقزيز في شروط الانتقال الديمقراطي: «إن صيرورة هذا الانتقال إمكانية تاريخية مفتوحة وواردة التحقق، في مجتمع ما، رهن بتوافر شروط تحتية عميقة لا مجال لافتراض إمكانه دونها. إن هذه الشروط ـ التي دعوناها بالجيولوجيا السياسية للانتقال ـ هي، على نحو حصري، قيام ثقافة سياسية جديدة لدى السلطة ولدى المعارضة على السواء... الثقافة التي تحل النزعة النسبية في وعي السياسة والمجال السياسي محل النزعة الشمولية ـ أي التوتاليتارية ـ وتحل التوافق، والتراضي، والتعاقد، والتنازل المتبادل، محل قواعد التسلط، والاحتكار، والإلغاء... إلخ، فتفتح المجال السياسي ـ بذلك ـ أمام المشاركة الطبيعية للجميع، وتفتح معه السلطة أمام إرادة التداول السلمي عليها»[(١٣)].

ـ توافر درجة مناسبة من الاستقرار السياسي، وهذا يتضمن ما يلي: عدم وجود نزاع مسلح ممتد زمنياً، ووجود نظام حكم لا يعيش بالخوف الدائم ولا يعتبر التحول الديمقراطي تهديداً لامتيازاته واستئثاره أو استبداده بالسلطة، وعدم وجود حركات أو تنظيمات أو جماعات، مهما كانت درجة تمثيلها في المجتمع، لا تؤمن بالديمقراطية ومستعدة لاستعمال القوة والعنف لمحاولة الوصول إلى الحكم أو لإرهاب نظام الحكم والقوى السياسية المختلفة في المجتمع. وفي هذا المجال يقول عبد الإله بلقزيز: «أول

(١٣) عبد الإله بلقزيز، «الانتقال الديمقراطي في الوطن العربي: العوائق والممكنات،» في: الكواري [وآخرون]، المصدر نفسه، ص ١٣٧.

ما يتداعى إلى الذهن، عند الحديث عن الانتقال الديمقراطي، أن فكاً ما للارتباط بين الديمقراطية والثورة قد جرى التصديق عليه بمجرد ما ارتضينا استعمال مفهوم الانتقال الديمقراطي». وبعد أن يميز بين الثورة الدموية والثورة البيضاء، ويرفض استراتيجية العنف الثوري التي نُظِر إليها طويلاً ـ في ما مضى ـ بوصفها المدخل السياسي الوحيد إلى مرحلة بناء النظام الديمقراطي، يقول: «وإذن، في وسعنا أن نحسب استراتيجية الانتقال الديمقراطي قطيعة مع استراتيجية الثورة في أدواتها وأساليبها وفي منهجها، واستمرارية لها في مضمونها الاجتماعي ـ السياسي، بوصفها تغييراً جذرياً لعلاقات السلطة في المجال السياسي ولعلاقات التراتب في الحقل الاجتماعي»[١٤].

ـ وجود قوى فاعلة ومؤثرة تؤمن بالديمقراطية وتعمل من أجل تحقيقها، وتمارسها فعلياً ضمن صفوفها، ومستعدة للتضحية من أجلها بالدرجة نفسها التي تضحي بها الجماعات التي تقاوم الاحتلال الأجنبي، مع اختلاف الوسائل بالضرورة. ولكن المقصود إظهار الدافعية والجدية والحماس نفسها، مع استعمال وسائل الكفاح والنضال السلمية المتعددة والناجعة في المدى البعيد وفي نهاية المطاف. وهذه القوى الفاعلة قد تكون أحزاباً سياسية أو جمعيات أو منتديات فكرية، أو مؤسسات المجتمع المدني بشكل عام. وصدق من قال: «لا ديموقراطية بدون ديمقراطيين».

خامساً: نقد الديمقرطية

إن الديمقراطية هي نتاج الفكر الإنساني والتفاعل الإنساني، وهي نظام يتطور باستمرار ويتكيف حسب ظروف المجتمع الذي تعيش فيه، ضمن المفاهيم والقيم والمبادئ العامة التي تحدثنا عنها. وهي بهذه الصفات معرضة دوماً للتقييم والنقد وإظهار عيوبها أو نقاط ضعفها، وبالمقابل، هنالك دوماً من يدافعون عنها ويبرزون خصائصها وتميزها عن نظم الحكم الأخرى. ويجب أن نوضح هنا أن ارتباط الديمقراطية بالرأسمالية والليبرالية حَمّل الديمقراطية تبعات إضافية، وجعل من الصعب التمييز بين نقد الديمقراطية كنظام حكم، ونقد كل من الليبرالية بصفتها تدعو إلى الفردية وإطلاق الحريات وعدم تدخل الدولة في الحياة العامة، والرأسمالية كنظام اقتصادي يؤمن بالحرية الاقتصادية وتنمية الملكية الفردية. ويأتي نقد الديمقراطية من عدة أطراف، وقد تكون الانتقادات متناقضة في ما بينها إذا أخذت مجتمعة، لأنها صادرة عن جهات لها اهتمامات مختلفة، بل متناقضة أحياناً. فهنالك انتقادات

---

(١٤) المصدر نفسه، ص ١٣٦ ـ ١٣٧.

عقائدية تصدر عن جهات متعارضة كالماركسيين والاشتراكيين من جهة، وبعض الإسلاميين من جهة أخرى. وهنالك انتقادات من النظم السلطوية/ التوتاليتارية وأجهزتها الإعلامية والكتّاب المدافعين عن مبررات دكتاتورية الفرد أو الأسرة أو الحزب. وأخيراً، هنالك انتقادات من جماعات وأحزاب ومفكرين وكتاب في المجتمعات الديمقراطية وغير الديمقراطية لا ترفض المنطلقات والمبادئ التي تستند إليها الديمقراطية، ولكنها تنتقد طرق التطبيق ومجالات الانحراف، ومدى فاعلية ونجاعة النظام الديمقراطي المطبق إزاء هيمنة بعض القوى الخفية أو الظاهرة، الاقتصادية وغير الاقتصادية، على العملية الديمقراطية واستغلالها لمصالحها الخاصة. ونجمل في ما يلي خلاصة الانتقادات الموجهة للديمقراطية من الفئات المختلفة.

١ ـ النقد الماركسي الاشتراكي

لقد اعتبرت الماركسية أن الديمقراطية الليبرالية ما هي إلا نظام يتيح السيطرة لطبقة اجتماعية معينة، هي طبقة الرأسماليين أصحاب الأموال، على باقي طبقات المجتمع. وما هي إلاّ مرحلة تاريخية انتقالية تناسب نمو الطبقة الوسطى واقتصاد السوق، حيث تستخدم الدولة كأداة قهر طبقية ضد العمال والفلاحين للحفاظ على مصالح البرجوازية. ولا يحسم هذا التناقض إلا من خلال لجوء الأغلبية العظمى في المجتمعات الصناعية من العمال والفلاحين إلى الثورة وإقامة نظام «ديمقراطية الطبقة الواحدة»، أو ما يعرف بدكتاتورية البروليتاريا. لقد كان للماركسية تأثيرٌ كبيرٌ في المجتمعات الإنسانية كافة، وبخاصة في الفترة التي كان فيها الاتحاد السوفياتي في أوج قوته كإحدى الدولتين العظميين، وقد ضعف تأثير هذا النقد بعد انهيار الاتحاد السوفياتي والدول الاشتراكية[١٥].

٢ ـ نقد بعض الحركات الإسلامية أو «الإسلامويين»

إن هناك حواراً واسعاً في الكتابات حول الفكر الإسلامي حول الديمقراطية والإسلام، حيث نجد من يعتبر الديمقراطية تتناسب مع الإسلام ومفهوم الشورى، بينما يقف آخرون موقفاً سلبياً أو معادياً للديمقراطية. وسوف نناقش هذا الجانب في فقرة أخرى من هذا الفصل، ولكن المهم هنا هو إظهار جوانب الاعتراض على الديمقراطية من وجهة نظر بعض الإسلاميين. وتتلخص هذه الاعتراضات بأن الديمقراطية تعطي الحكم للشعب، والتشريع للسلطة التشريعية المنبثقة عن المجتمع، وهي مجموعة من البشر؛ بينما الحكم أو «الحاكمية» في الإسلام هي لله، والتشريع

(١٥) حجاب، المصدر نفسه، ص ٨٦.

من عنده. وعلى الرغم من أن مقولة «الحاكمية لله» بهذا المعنى السياسي نقضها مفكرون كبار كالعلامة محمد الغزالي، فهي تجد صدىً لدى بعض الإسلاميين. ويتبعها كذلك رفض مبدأ «حكم الأغلبية»، لأن الحق ليس بالضرورة مع الأغلبية، بل مع الله.

٣ ـ الانتقادات الموجهة من النظم السلطوية

نستطيع أن نلمح أسلوبين تتبعهما النظم السلطوية إزاء الديمقراطية. **الأسلوب الأول،** ويتلخص في خلق أشكال وهمية من المؤسسات الملحقة بالقيادة السياسية يطلق عليها صفة التمثيل أو الديمقراطية للادعاء بأن النظام ديمقراطي يراعي خصوصيات المجتمع. والنظم التي تتبع هذا الأسلوب لا تنتقد الديمقراطية بكافة أشكالها، بل تنتقد أشكال الديمقراطية التي لا تراعي الخصوصية القومية أو الدينية أو المحلية للبلد. أما **الأسلوب الثاني،** فهو النقد الصريح والمباشر للديمقراطية من حيث إنها لا تصلح لبيئتنا التي، أولاً، لها خصوصيتها التاريخية أو الثقافية أو الدينية أو غير ذلك، وثانياً، التي تتميز بالتخلف الاقتصادي والاجتماعي، وانتشار الأمية والبطالة والانقسامات الاجتماعية والصراع على السلطة، وغير ذلك من المعوقات. والأسلوبان ليسا منفصلين بالضرورة، بل يمكن أن يستعملا من قبل النظام نفسه في بلد معين. والذي يتابع وسائل الإعلام الرسمي في الكثير من الدول النامية، والعربية بخاصة، يلاحظ الكثير من أشكال هذا النقد.

٤ ـ الانتقادات الموضوعية للديمقراطية

كما أشرنا سابقاً، هنالك انتقادات موجهة للديمقراطية من قبل المفكرين والأكاديميين والباحثين والسياسيين وبعض الأحزاب والحركات السياسية في الدول الديمقراطية وغيرها، لا تنطلق بالضرورة من منظور عقائدي محدد، ولا من مصلحة سياسية مباشرة كما تفعل النظم السلطوية. وتتلخص هذه الانتقادات بما يلي:

أ ـ ديمقراطية الأغنياء المتمكنين من السيطرة على وسائل الإعلام والتأثير في الرأي العام. يرى بعض الناقدين أن مبدأ المشاركة الشعبية السياسية، والذي هو أحد الأسس المهمة للديمقراطية، لا يتحقق إلا جزئياً في النظم الديمقراطية المعاصرة، وذلك لأن المشاركة الفعلية في القرارت المهمة التي تؤثر في المجتمع هي للفئة التي تملك الأموال وتستطيع التأثير في جماهير الناخبين من خلال تحكمها في وسائل الإعلام أو قدرتها على دفع الأموال اللازمة للحملات الإعلامية الباهظة التكاليف.

ب ـ لم تستطع النظم الديمقراطية إيجاد التوازن المناسب بين المشاركة السياسية

والعدالة الاجتماعية؛ فما تزال الفوارق بين الأغنياء والفقراء تزداد في معظم تلك النظم، مع مثول أشباح الكساد والبطالة التي يكون المتضرر الرئيسي فيها الطبقات الفقيرة.

ج ـ كثيراً ما يضيع مفهوم المصلحة العامة أو مصلحة المجتمع أو الأغلبية بسبب الاتجاهات النفعية لدى القيادات السياسية، وسيطرة جماعات الضغط على أعضاء السلطة التشريعية والتنفيذية. فالمجموعات المنظمة تنظيماً جيداً والمدعومة بالتمويل المنتظم والتي تستعمل كافة الأساليب للوصول إلى أهدافها هي التي تحصل على المنافع والقرارات المناسبة، حتى على مستوى تشريع القوانين وتخصيص الأموال العامة.

د ـ نتيجة للعوامل المذكورة في الفقرات السابقة (سيطرة رأس المال والإعلام، ضعف العدالة الاجتماعية، جماعات الضغط وضياع المصلحة العامة)، يتنامى الشعور بالغربة واللامبالاة لدى الجماهير العريضة، التي هي في الأصل صاحبة المصلحة في الديمقراطية والمشاركة السياسية. وأوضح دليل على هذا الوضع تدهور معدلات التصويت في كثير من الدول الديمقراطية في معظم الانتخابات، كما أن الانضمام لعضوية الأحزاب السياسية منخفض فلا يتجاوز نسبة ١٠ بالمئة في أغلب الدول[١٦].

هـ ـ يرى البعض أن تسيير الأعمال العامة في هذا العصر يعتمد على الاختصاصيين أو التكنوقراطيين، وهذا يقلل الدور الذي يمكن أن يؤديه ممثلو الشعب، وبدرجة أكبر، الناخبون العاديون، ويضعف مفهوم المشاركة السياسية الحقيقية.

سادساً: مزايا الديمقراطية

لقد حرصنا على عرض الانتقادات السابقة دون مناقشة كل منها على حدة، وذلك ليس إيماناً منا بأنها تؤخذ على إطلاقها، بل لإعطائها حقها من الوضوح، مع العلم بأن كل انتقاد يجد ما يفوقه من قوة الرد والتوضيح. فهي انتقادات مشروعة ولا أحد يستطيع إنكارها من جهة، ولكن لا ينبغي أن ينظر إليها كموانع لاتباع الديمقراطية أو كمبررات لرفضها، بل لتطويرها وجعلها أقرب إلى تحقيق غاياتها، من جهة أُخرى. فكما أسلفنا من قبل، إن الديمقراطية نظام بشري تطور مع الزمن باجتهادات بشرية ولحل معضلات بشرية يواجهها كل مجتمع دون استثناء. فلا بد لكل

---

(١٦) المصدر نفسه، ص ٨٨.

مجتمع من إيجاد حلول لمسألة السلطة والحكم وما يرتبط بها من مقتضيات المشاركة الشعبية، واتباع السبل اللازمة لمراقبة أجهزة الحكم ومنعها من التعدي على حقوق المجتمع وجماعاته وأفراده. فمسألة نظام الحكم هي ضمن نطاق الاجتهاد الإنساني، وكما طورت البشرية النظام الديمقراطي تستطيع أن تطور الوسائل الكفيلة بحل مشكلات هذا النظام وجعله يعمل باستمرار. وهذا ما حدث ويحدث فعلاً إزاء المشكلات المطروحة أعلاه. ويجب أن لا نحصر تفكيرنا في ما يحدث في الولايات المتحدة فقط. فهنالك دول كثيرة طورت الديمقراطية لحل مثل هذه المشكلات بطرق لم تتحقق في الولايات المتحدة.

فبالنسبة إلى مشكلة سيطرة رأس المال بسبب التكاليف الإعلامية الهائلة للحملات الانتخابية، هنالك العديد من التشريعات والإجراءات التي اتبعتها بعض الدول الديمقراطية، كضرورة الإعلان عن كل مصدر من مصادر التمويل للحملات الانتخابية وغيرها من الأنشطة، بحيث يُعلم الناخبون عن ذلك، وارتباط ذلك بالعقوبات الشديدة للمخالفين. بالإضافة إلى ذلك، تخصص بعض الدول الديمقراطية مخصصات مالية للإنفاق على الحملات الانتخابية للناخبين لإعطاء فرص متساوية للمرشحين لمخاطبة الناخبين. وفي كل الحالات، فإن الحريات التي يسمح بها النظام الديمقراطي تتيح لذوي الدخل المحدود أو المنخفض أو العمال أو غيرهم، فرصة التجمع وتنظيم الحزب السياسي الذي يمثلهم ويتعاونون في تغطية تكاليف الحملات الإعلامية، وغير ذلك من التكاليف، فالتنظيم قوة. فالقول عن «أقلية» تحكم في ظل الديمقراطية لتشبيهها بحكم أقلية دائمة كالأسرة أو القبيلة أو الفرد المستبد، الذي يمتلك مؤسسة فردية للإعلام والحشد ويسميه «الحزب الواحد»، إلى غير ذلك من الأقليات التي تنوي التمسك الدائم بالسلطة وتحرم أية منافسة لها، هو قول ضعفه ظاهر يشوه المفهوم الحقيقي للديمقراطية. ففي الديمقراطية لا توجد أقلية دائمة، سواءً في الحكم أو في المعارضة، طالما أن الحريات مصونة ولا يحق لأحد أن يحرم غيره منها.

وبالنسبة إلى موضوع العدالة الاجتماعية، فقد دخل مفهوم دولة الرفاه على النظم الديمقراطية «الرأسمالية» بدرجات متفاوتة تفوق في بعض الحالات، كدول شمال أوروبا، ما قدمته الدول الاشتراكية لعمالها. إن تحقيق درجة ما من العدالة الاجتماعية في ظل ديمقراطية صحيحة هو محصلة القوى المنظمة الفاعلة في ذلك المجتمع والقيم السائدة فيه، طالما أن حرية التنظيم السياسي والتعبير عن الرأي وغيرها من الحريات الإنسانية مصونة لكل فرد ولكل جماعة في المجتمع. وينسحب المنطق نفسه على موضوع جماعات الضغط والمصالح التي قد تحرف المجتمع عن

المصلحة العامة لصالح جماعات ذات مصالح ضيقة. فطالما أن الحريات متاحة للجميع، ومنها حرية التنظيم وحرية التعبير، فيمكن لأي مجموعة أن تنظم نفسها وتقف أمام جماعات الضغط وتوجه الرأي العام والقرارات الكبرى للصالح العام. ومرة أخرى نقول إن تجربة الولايات المتحدة ليست الوحيدة في هذا المجال. أما بالنسبة إلى احتمالات الشعور بالاغتراب وانخفاض مستويات التصويت لدى جماهير الناخبين، فهذه تتفاوت حسب ظروف البلد ومدى وجود قضايا ساخنة أو حاسمة أو خلافات تمثل فروقاً حادة في المجتمع يمثلها المتنافسون على المقاعد، وتختلف كذلك من بلد إلى بلد.

وأخيراً، فإن وجود التكنوقراطيين في إدارة مرافق الدولة ليس من القضايا الكبرى التي تؤدي إلى تعطيل الديمقراطية، بل هو أبسط مشكلة بالمقارنة بالقضايا الأخرى. فهناك قوانين وأنظمة وإجراءات وموازنات تحدد نطاق كل من المجال السياسي والمجال الإداري، ومؤسسات رقابية شعبية وتشريعية وقضائية وإدارية، ليس فقط في مجال الخدمة المدنية، بل أيضاً في المجالات العسكرية والأمنية. فمن أهم مزايا الأنظمة الديمقراطية خضوع الأجهزة العسكرية والأمنية خضوعاً تاماً للنظام السياسي، بعكس ما يحدث في الكثير من الدول النامية، حيث تهيمن الأجهزة العسكرية والأمنية على كافة مناحي الحياة، بل تقوم بتشكيل الوزارات في بعض الدول خلف ستار من الديمقراطية الزائفة.

ويجب أن لا يفهم من هذا الدفاع عن الديمقراطية أن الديمقراطية تمنع حدوث كافة الأخطاء، أو أن النظام الديمقراطي خالٍ تماماً من الأخطاء والانحرافات، كإساءة السلطة والرشوة والفساد المالي والإداري وغير ذلك من الانحرافات.

في الحقيقة إن من أهم أسباب نشوء الفكر الديمقراطي والتأكيد على ضرورة فصل السلطات ووجود مؤسسات تضمن هذا الفصل، افتراض احتمالات الانحرافات البشرية في ظل تمركز السلطة في يد فردٍ واحدٍ أو جهة/ أقلية بعينها، وما الديمقراطية، من هذه الزاوية، إلاّ مجموعة من الابتكارات الإنسانية للتقليل من احتمالات إساءة السلطة وتوجيهها إلى الصالح العام بقدر المستطاع البشري، ومأسسة آليات واضحة للمساءلة والمحاسبة والمعاقبة. فهي تتفوق على غيرها من النظم الأخرى ـ الكاريزمية: الفردية، الحزب الواحد، الوصاية، العائلية، القبلية، الاستبدادية، الخ ـ بأنها، **أولاً**، تمنع الكثير من أنشطة إساءة السلطة بسبب نطاق الحريات السياسية والإعلامية والشفافية؛ **وثانياً**، إذا حدث شكل من أشكال الإساءة، لا يوجد شخص أو جهة يعلون على المساءلة والمحاسبة والعقاب. فالأخطاء والانحرافات تحدث، ولكن لكل إنسان أو جهة الحق في كشفها والتحدث عنها في

العلن ومتابعة الأمر حتى النهاية. وهذا لا يحدث في تلك النظم الأخرى إلا إذا أرادت الجهة الحاكمة ذلك، ويجب أن يظهر ذلك بمظهر المكرمة والمنحة من الحاكم. وكما يقول رينهولد نايبور: «توق الإنسان إلى العدالة يجعل الديمقراطية ممكنة، ولكن نزعة الإنسان إلى الظلم تجعلها ضرورة»[١٧]. وينقل حسني عايش عن جان فرانسوا ريفل قوله عن الديمقراطية: «هي الشكل الوحيد الحكومي القابل للعمل، ومع أنها ليست كاملة الأوصاف، إلاّ أنها لا تزال المنهج الوحيد الأقل سوءاً لقدرته الفريدة على تصحيح نفسه بنفسه. . . الديمقراطية ليست قصراً منيفاً، وإنما ملجأ ليلي للمشردين، لكن الببغاوات التي ما انفكت تتحدث لنا عن سلبياتها مصيبة، إلا أن الرذيلة الوحيدة المحرَّمة لمنهج ما ليست انعدام سيئاته، وإنما انعدام ميزاته، بينما تنتهي المجتمعات الشمولية أو التوتالية بالكارثة أو بنهاية كارثية»؛ وكذلك قول جواهر لال نهرو: «إن الديمقراطية جيدة، لأن بقية المناهج أسوأ منها»[١٨].

وقبل كل ذلك وفوق كل ذلك، إن الديمقراطية تنطلق من مفاهيم وقيم إنسانية عليا، هي المساواة الإنسانية بين المواطنين، وحق أي فرد في المجتمع أن يشارك في القرارات التي تهمه وتؤثر فيه وفي أسرته والحيّ الذي يسكنه، والتي تؤثر في الوطن الذي ينتسب إليه وبيئته ورفاهه وحربه وسلمه، والتي تؤثر في أمته التي ينتمي إليها من رِفعة أو ضِعة، بل وتلك التي تؤثر في رفاه العالم والإنسانية أو بعض أجزائهما. وهذه القيم لا تقف عند الشعارات، فهي لا تتحقق إلا بآلية المشاركة السياسية المؤسسية. ولا يمكن إغفال الفوائد العظيمة للمشاركة السياسية على مستوى الأفراد والجماعات والمجتمع. فهي تشعر المواطن بأهميته وقيمته وانتمائه، وهي تدربه على تحمل المسؤولية، وتجسر الفجوة بين القائمين في الحكم والمواطنين/ الناخبين، ولا تعتمد الخوف كعنصر أساسي في تلك العلاقة، وتخفف عزلة فئات كثيرة عن العملية السياسية، وتمنع الانفجارات المفاجئة في المجتمع لأن المشاركة المؤسسية المستمرة تمكن المجتمع من التصحيح الذاتي، وغير ذلك من الفوائد.

ويكفي الديمقراطية تميزاً عن النظم التي لا تسمح بالمشاركة، أو تسمح بشكليات المشاركة دون جوهرها، أن تلك النظم لا تحقق إلا النقيض من تلك الفوائد والمزايا. ويكفي الديمقراطية كذلك أن فيها الشروط والآليات والضمانات التي تحول دون «اختطاف» آلة الحكم أو جهاز الحكم من قبل فرد واحد سواء أكان مستبداً أم

(١٧) حسني عايش، **الديمقراطية: هي الحل**، ط ٢ مجددة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠١)، ص ١٠٥.

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٦٩ و١٧٥.

عادلاً، أو من قبل فئة صغيرة كالأسرة أو العشيرة أو الحزب الواحد. وإذا حدث مثل هذا الاختطاف في ظل نظام يسمي نفسه «ديمقراطياً»، فإنه بالتأكيد ليس ديمقراطياً إلا بالاسم والشكل وليس بالحقيقة والمضمون. وهذا يحدث عندما تستمر السلطة التنفيذية في الهيمنة على العملية السياسية بما في ذلك الأحزاب السياسية، إن وجدت، والسلطة التشريعية والسلطة القضائية والإعلام والصحافة، وكل ذلك من خلال أجهزتها الأمنية التي أصبحت أكثر ذكاءً، فلا تكتفي بالوسائل القمعية، بل تعمد إلى توظيف الأتباع والأشياع في تلك المؤسسات مما يجعلها أقدر على التأثير في قرارات تلك الأجهزة ضمن إطار له شكليات الديمقراطية دون جوهرها.

الفصل السادس عشر

الديمقراطية «العربية الإسلامية» والنمط القيادي

أولاً: العرب والفكر الديمقراطي اليوناني

على الرغم من التفاعل العميق بين الحضارة العربية الإسلامية والتراث العلمي والفلسفي اليوناني والروماني خلال قرون ازدهار الحضارة العربية الإسلامية، فإن فكرة الديمقراطية لم تكن من بين الأفكار التي نالت أي حظ من الذكر في التراث العربي الإسلامي. صحيح أن الفلاسفة المسلمين تأثروا بشكل بارز بأرسطو وأفلاطون وغيرهما من فلاسفة اليونان، وظهر ذلك في العلوم والمنطق والفلسفة وأعمال فكرية **كالمدينة الفاضلة** وغيرها، وهي أعمال تأثرت بالجانب المثالي الطوباوي من ذلك التراث، ولكن فكر الديمقراطية المباشرة أو شبه المباشرة التي تعطي أهمية لحكم الشعب وتتضمن مفاهيم تداول السلطة ومحدودية مدة الحاكم لم تجد لها مجالاً في تراث الفكر السياسي العربي الإسلامي.

وربما يكون السبب في مثل هذه الفجوة أو المفارقة أن فكر الخلافة والإمامة لدى المسلمين، وهو فكر يستند مباشرة إلى نصوص من الشريعة، وإلى تأويل تلك النصوص بما يتناسب مع ممارسات قد حدثت قبل عصر تلاقي الحضارة العربية الإسلامية، بالحضارات اليونانية والرومانية والفارسية وحركة الترجمة الواسعة، قد وقف حائلاً أمام التأثر بفكر الديمقراطية. وكانت النتيجة أن الفكر السياسي العربي الإسلامي، على المستوى الواقعي والعملي، آثر الاقتباس من الحضارة الفارسية الماثلة والتي كانت أنسب لخدمة النظم السياسية المعتمدة على حكم العائلات، وانحصر تأثير الفكر السياسي اليوناني والروماني على المستوى الفلسفي الطوباوي. ويتضح هذا الإهمال الواضح للمشاركة الشعبية في التراث العربي الإسلامي، كما أوضحنا في

الفصل الخاص عن الشورى، من مواقف كبار المفكرين الإسلاميين القدامى حيال الشورى، حيث اعتبروا أن الشورى مستحبة وليست واجبة أو ملزمة. وفي هذا يقول شاكر النابلسي: «ومن هنا أسقط المفكرون السياسيون كالماوردي والقاضي الفراء من مؤلفاتهم موضوع الشورى ووجوبها. وقالوا إن الخليفة مجتهد وليس على المجتهد شورى. ولكن الشورى مستحبة للخليفة. وإن حكم الخليفة في الشورى كحكم القاضي الذي لا تجب عليه المشورة»(١).

ثانياً: الديمقراطية العربية الإسلامية في عصر النهضة

وقد تغير الوضع في بداية عصر النهضة العربية ومراحل الاستقلال وما بعد الاستقلال. فأصبح التفاعل مع الدول الغربية المستعمرة وثقافاتها التي تشكل الديمقراطية جزءاً أساسياً منها، أمراً واقعاً. وتأثر الكثير من المفكرين والساسة العرب، الذين درس بعضهم في الغرب أو تعرفوا على ثقافته عن بعد، بالفكر الديمقراطي. وقد تزامنت بداية ذلك التأثر مع ضعف دولة الخلافة، الدولة العثمانية، ومحاولاتها الاقتباس من الغرب، ثم هزيمتها وانهيارها كآخر شكل من أشكال الحكم الذي ينسب نفسه إلى فكر الخلافة وتراثها. ولا بد من أن نلاحظ أن ذلك التأثر قد حدث في مراحل متعددة وباتجاهات مختلفة. فالبعض كان مؤيداً ومتحمساً لنقل التجربة الديمقراطية، والبعض كان معارضاً أو متشككاً، كما أن التأييد كان في البداية عامّاً وغير متعمق في التفاصيل، ثم تطور وأصبح بنهاية القرن العشرين أكثر عمقاً وتأصيلاً وأكثر اهتماماً بمواجهة قضايا التشابه والاختلاف الحضاري والمعضلات، التي تواجه تبنّي النظام الديمقراطي أو تكييفه للأوضاع الوطنية أو القومية العربية أو التراث الإسلامي.

ولكن هذا لا يعني أن الطريق إلى الديمقراطية أصبح ممهداً في نهاية القرن العشرين؛ فقد سبق هذه الحركة الفكرية الكثير من مظاهر فشل الحركات والأحزاب والقيادات السياسية في الوطن العربي، في إنشاء نظم أو مؤسسات ديمقراطية حتى على مستوى الأحزاب أو الحركات السياسية نفسها كمؤسسات يفترض أن تكون ديمقراطية، وحدث تراجع عام عن الديمقراطية متمثلاً بسيطرة النظم الفردية والفكر اليساري الماركسي والمد السلفي والأصولي في أوساط معظم الشعوب العربية، مع

---

(١) شاكر النابلسي، **الفكر العربي في القرن العشرين، ١٩٥٠ ـ ٢٠٠٠: دراسة نقدية تحليلية في ثلاثة أجزاء**، ٣ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠١)، ج ٢: **الديمقراطية، العلمانية، الحداثة، العولمة والاستشراق**، ص ٤٧.

تلاحق الهزائم والنكسات والكوارث المعروفة لدى الجميع، والتي كانت كلها من صنع الأنظمة السياسية، بمعنى أن نوعية الحكم وعلاقته بالشعب وهيكل اتخاذ القرار المعتمد أساساً على قيادة الفرد الواحد، كان لها الدور الحاسم في وصول الشعوب العربية إلى ما وصلت إليه. ويقسم شاكر النابلسي التطورات الرئيسية التي مر بها مفهوم الديمقراطية في الفكر العربي المعاصر إلى مراحل رئيسية ثلاث:

المرحلة الأولى، هي مرحلة ما قبل الحرب العالمية الأولى، حيث انصب اهتمام المفكرين العرب على الموالفة بين الديمقراطية الغربية والشورى الإسلامية، ومحاولة إصلاح نظام الحكم ووضع الحلول لمشاكل الاستبداد السياسي، وإبراز أهمية الشورى في الحكم مدعمة بأهل العقد والحل.

المرحلة الثانية، هي مرحلة ما بين الحربين العالميتين، وهي المرحلة التي قام فيها العديد من المفكرين بالمناداة بالديمقراطية الغربية، وتمثلت في وضع الدساتير العربية وقيام الأحزاب الوطنية ومقاومة الاستعمار الغربي والنضال من أجل الاستقلال.

أما **المرحلة الثالثة**، فهي مرحلة النصف الثاني من القرن العشرين، «وتمثلت في ظهور الحكام العرب الديكتاتوريين من عسكريين وعشائريين. وكانت هذه المرحلة مرحلة النضال ضد الديكتاتورية، بعد أن كانت المرحلة السابقة النضال من أجل الاستقلال. كما كانت أكثر المراحل السابقة دعوةً وتنظيراً للديمقراطية، وخلافاً حاداً بين مختلف الفئات الحزبية من يمين ويسار وقوميين وإسلاميين واشتراكيين ورأسماليين. وظهرت الحركات الإسلامية التي استعملت العنف في دعواها، ونُكِّل بالمعارضة، وقُتل منها، وطُوردت، ونُفيت من الأوطان، واشتد الجدل والاختلاف والمغايرة بين مدارس الفكر السياسي المختلفة، وتاه الطريق في هذه المرحلة كبداية للاستدلال القادم»[٢]. وهنالك تفاصيل أخرى قاتمة عن ذلك الاستبداد المعاصر وأصالته في التاريخ العربي الإسلامي[٣].

وحتى نفصِّل هذا الكلام الموجز نبدأ بالإشارة إلى بدايات الاهتمام بالديمقراطية في الوطن العربي مع بداية احتكاك العرب بالغرب خلال القرن التاسع عشر. وبما أن فترة بداية الاهتمام بالديمقراطية قد تزامنت مع ضعف الخلافة العثمانية ووقوعها تحت ضغوط الدول الأوروبية، ثم هزيمة الدولة العثمانية، فإلغاء الخلافة من قبل مصطفى كمال، يجب أن لا ننسى وجود تيار آخر قوي يدافع عن الخلافة والفكر

---

(٢) المصدر نفسه، ص ١٦ ـ ١٧.

(٣) المصدر نفسه، ج ٢: **الديمقراطية، العلمانية، الحداثة، العولمة والاستشراق**، ص ٢١٩ ـ ٢٣٤.

الديني المرتبط بها ويقاوم الاتجاه الجديد. وقد استمر التياران بدرجات متفاوتة من المد والجزر إلى يومنا هذا. أما التيار المتأثر بالنظم الغربية بصفة عامة والذي كان بعض أفراده ينادون بتبنّي بعض تلك النظم وخاصة ما يتعلق بمدنية الدولة وبالديمقراطية، فقد ظهر في أعمال الرواد أمثال رفاعة الطهطاوي، وخير الدين التونسي، وعبد الرحمن الكواكبي، وجمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، ومحمد رشيد رضا، وعلي عبد الرازق وغيرهم.

يعتبر رفاعة الطهطاوي رائد الكتابة السياسية الحديثة في القرن التاسع عشر. فقد بين في كتابه **تخليص الإبريز في تلخيص باريز** تأثره الواضح بالنظام الديمقراطي كما عرفه في النظام السياسي الفرنسي، واطلاعه على أفكار مفكري فرنسا أمثال فولتير وروسو ومونتيسكيو، وإعجابه بفكرة أن العلاقة بين الحاكم والمحكوم هي علاقة تعاقدية، وبالدستور الفرنسي الذي يعتبر الناس سواسية ويخضع الجميع للقانون بالتساوي، بمن فيهم الحكّام، ويصون الحريات الشخصية ويفصل بين السلطات ويحترم استقلالية القضاء ويحقق الديمقراطية عن طريق المجالس التمثيلية المنتخبة[٤]. «والمهم في الأمر هو أن الطهطاوي لم يظهر أية عُقَد أو شعور بالدونية في الاعتراف بتفوق الأوروبيين في مجال السياسة والاجتماع والاقتصاد. . . . ولم يحاول أن يكابر، فقد اعترف بوجود نقاط قوة في الفكر والمجتمع الغربيين ولا بد للمسلمين إذا أرادوا التقدم من أن يستوعبوا بعض هذه القيم والمبادئ، وبالذات في ما يتعلق بالسياسة والتشريع في نظام الحكم وعلاقة المواطنين بالدولة.

لذلك من الطبيعي أن يفرد الفصل الثالث بأكمله لوصف الحكومة والنظام الديمقراطي والدستور الفرنسي، ويترجم مواده ويقدمها إلى القارئ العربي ويعلق عليها، ويصف بدقة ما يسميه «تدبير الدولة». . . »[٥]. وقد سار خير الدين التونسي في تونس على النهج ذاته من حيث الإعجاب بالنظام السياسي الغربي، ودستوره الذي يحقق العدل ويقوم على المؤسسات ويصون الحريات للمواطنين والجماعات المختلفة ويحمي حقوقهم المدنية[٦]. أما عبد الرحمن الكواكبي فقد كان اهتمامه في كتابه **طبائع الاستبداد** بتشريح طبيعة الاستبداد وآثاره على المجتمعات الشرقية، وبيان

---

(٤) رفاعة رافع الطهطاوي، **تخليص الابريز في تلخيص باريز** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣)، ص ١٦٧ ـ ١٨٥.

(٥) حيدر ابراهيم علي، **التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية**، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩)، ص ١٠٤.

(٦) خير الدين التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، تحقيق معن زيادة (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨)، ص ١٧٥ ـ ٢٠٥.

العلاقة العكسية بين الاستبداد والترقي أو التقدم وكيفية التخلص من الاستبداد[٧]. ومع أن الكواكبي لم يتحدث عن نقل الديمقراطية الغربية، فإنه دعا إلى التوفيق بين الدولة الإسلامية والنظم السياسية الغربية، وبخاصة مبادئ الحريات العامة وفصل السلطات وتساوي الحقوق ومحاسبة الحكام وإنكار ادعائهم أنهم يحكمون باسم الدين، فهم ليسوا كالخلفاء الراشدين الذين كانوا يحكمون بالعدل والشورى.

ويرى بعض الباحثين أن الكواكبي يقبل بمبدأ فصل الدين عن السياسة/ الدولة إذا كان ذلك يمنع الاستبداد، ولكنه ليس فصلاً مطلقاً، فلا بد من وجود تشريعات تستند إلى الدين الإسلامي، كما أنه لم يقبل بالدولة العلمانية التي تستثني الدين في جميع تشريعاتها[٨]. أما محمد عبده فقد بيّن أن الإسلام هدم بناء السلطة الدينية ومحا أثرها ولم يدَعْ لأحد بعد رسوله سلطاناً على عقيدة أحد ولا سيطرة على إيمانه، لأن الرسول (ﷺ) كان مبلِّغاً ومذكرّاً، لا مهيمناً ولا مسيطراً. وقد رأى محمد عبده أن المسلمين يجب أن يفيدوا من المدنية الغربية ونظم إدارتها وعلومها إذا أرادوا التخلص من الجمود والتخلف، وهذا في رأيه لا يتعارض مع الدين، لأن المسلمين السابقين كانوا كلما توسعوا في الدين توسعوا كذلك في العلوم الكونية. ومن جانب آخر، دعا محمد عبده كما دعا جمال الدين الأفغاني إلى فكرة «المستبد العادل» كسبيل إلى تقدم الأمة. وهي فكرة تتعارض مع مفهوم الديمقراطية بشكل رئيسي.

لا شك في أن فكرة «المستبد العادل» تقع موقع الهوى لدى الكثيرين من العرب والمسلمين بحكم الاستعداد التاريخي للرجل العظيم. ونريد أن نتوقف هنا قليلاً عند الظرف التاريخي الذي طرح فيه جمال الدين الأفغاني هذه الفكرة لما لذلك من مضامين مهمة ربما تصدم بعض المنادين بالمستبد العادل. فقد نادى الأفغاني بالمستبد العادل وهو يخاطب الخديوي توفيق الذي كان عدوّا لدوداً للديمقراطية، وكان الأفغاني يخفض للخديوي توفيق جناح الذل من المعارضة والإصلاح، ويدلّه على درب الملكية الشورية كأفضل طريق للحكم[٩]. فهو يقول: «ولكم رأينا من عقلاء الملوك من حكّم عقله فأرشده إلى استبدال مطلق الملك بالملك الشوري، فاستراح وأراح. وهذا الشكل

(٧) عبد الرحمن الكواكبي، **الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي**، دراسة وتحقيق محمد عمارة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٥). وقد أصدره مركز دراسات الوحدة العربية، انظر: عبد الرحمن الكواكبي، **الأعمال الكاملة للكواكبي**، دراسة وتحقيق محمد جمال طحان، سلسلة التراث القومي (بيروت: المركز، ١٩٩٥).

(٨) جان داية، **الإمام الكواكبي: فصل الدين عن الدولة** (لندن: دار سوراقيا للنشر، ١٩٨٨)، ص ٥٤ ـ ٥٧.

(٩) النابلسي، **الفكر العربي في القرن العشرين، ١٩٥٠ ـ ٢٠٠٠: دراسة نقدية تحليلية في ثلاثة أجزاء**، ج ٢: **الديمقراطية، العلمانية، الحداثة، العولمة والاستشراق**، ص ٣٤.

من الحكم هو الذي يصلح لمصر ولدول وإمارات الإسلام في الشرق. وهذا الشرق بحاجة إلى مستبدٍ عادلٍ. أما الحكم الجمهوري فلا يصلح لا للشرق ولا لأهله اليوم»[١٠]. ففكرة المستبد العادل من السهل استعمالها لتدعيم أي نظام استبدادي يعادي الديمقراطية، ونحن نوافق شاكر النابلسي الذي يقول: «لا نعلم كيف يمكن للعدل أن يستقيم مع الاستبداد، أو يستقيم الاستبداد مع العدل؟ . . . وما المستبد دائماً إلا طاغية من الطغاة وظالماً من الظالمين»[١١].

يلاحظ حيدر إبراهيم علي أن مفكري تلك الحقبة التي سماها النابلسي بالمرحلة الأولى، كانوا متفقين حول الاستبداد كسبب لتخلف المسلمين، مؤكدين أن العمران لا يأتي إلا في أحوال العدل.

لذلك جاءت كتابات المفكرين الإسلاميين وآراؤهم في نهاية القرن [التاسع عشر] ذات مواقف واضحة في رفض الاستبداد، على رغم عدم وضوح فكرة الدولة البديلة، أي مدى دينية أم مدنية الدولة حين تأخذ ببعض عناصر نظام الحكم في أوروبا، فقد رفض المفكرون الاستبداد، ولكنهم لم يصلوا إلى الديمقراطية[١٢]. أما علي عبد الرازق فقد كان أكثر مباشرة ووضوحاً ممن سبقوه من حيث فصل الدين عن سياسة الحكم، كما أوضح في كتابه **الإسلام وأصول الحكم**. فهو يرى عدم ضرورة الخلافة لأنه يعتبر أن الرسالة شيء والملك شيء آخر؛ وأن الإسلام رسالة لا حكم، ودين لا دولة[١٣]. فقد لحق (ﷺ) بالرفيق الأعلى من غير أن يسمي أحداً يخلفه من بعده، ولا أن يشير إلى من يقوم في أمته مقامه. بل لم يشر عليه السلام طول حياته إلى شيء يسمى دولة إسلامية، أو دولة عربية.

فالقرآن الكريم الذي يقول فيه تعالى: ﴿**ما فرطنا في الكتاب من شيء**﴾[١٤] لا تجد فيه ذكراً لتلك الإمامة العامة أو الخلافة، والسنة كذلك تركتها ولم تتعرض لها[١٥]. إن علي عبد الرازق لم يتحدث عن الديمقراطية كنموذج مطلوب للحكم،

---

(١٠) جمال الدين الأفغاني، **جمال الدين الأفغاني: الأعمال الكاملة**، دراسة وتحقيق محمد عمارة، ٢ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١)، ج ٢: **الكتابات السياسية**، ص ٣٣٣، كما وردت في: المصدر نفسه، ص ٣٤.

(١١) النابلسي، المصدر نفسه، ص ٣٤ و١١٧.

(١٢) علي، **التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية**، ص ١٠٧.

(١٣) علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام**، ط ٢ (القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٢٥)، ص ٦٤ ـ ٧١.

(١٤) **القرآن الكريم**، «سورة الأنعام،» الآية ٣٨.

(١٥) عبد الرازق، المصدر نفسه، ص ١٦.

ولكن جوهر دعواه هو فصل الدين عن سياسة الحكم، فلم يكن محمد (ﷺ) إلا رسولاً وليس ملكاً أو رئيس دولة، وانتهت زعامته بموته ولا خلافة في الدين، والحكم من شؤون الدنيا، وقد قال عليه السلام: «أنتم أعلم بشؤون دنياكم»[١٦]. ويتحدث عن الخلافة على أنها سلسلة على كل حلقة من حلقاتها طابع القهر والغلبة[١٧]. وبنزع الهالة الدينية عن الحكم وزعاماته السياسية وتحديد صلاحيات الحكام ووجوب محاسبتهم، يقترب عبد الرازق من نمط الديمقراطية، ويختم بالقول: «ترى من هذا أنه ليس القرآن هو وحده الذي يمنعنا من اعتقاد أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يدعو مع رسالته الدينية إلى دولة سياسية. وليست السنة هي وحدها التي تمنعنا من ذلك، ولكن مع الكتاب والسنة حكم العقل وما يقضي به معنى الرسالة وطبيعتها»[١٨].

كما أشرنا سابقاً، كان هنالك مصلحون لم يروا في تقليد الغرب أو تبنّي نظمه السياسة نهجاً سليماً، أمثال جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ومحمد رشيد رضا، ولذلك لم تكن الديمقراطية من الحلول التي نادوا بها، بل إنهم فضلوا «الإمام المستبد العادل» وهذا يتعارض مع الديمقراطية.

وكما هو معلوم، تطور هذا الموقف في الثلث الأول من القرن العشرين بظهور حركة «جماعة الإخوان المسلمين» بزعامة حسن البنّا ونموها ككبرى الحركات الإسلامية، وأحد اللاعبين الرئيسيين في الساحة العقائدية والسياسية في الوطن العربي في القرن العشرين.

إن نمو حركة الإخوان المسلمين وغيرها من الحركات والأحزاب الإسلامية خلال القرن العشرين عاملٌ حاسمٌ في تقدير وضع الديمقراطية ومستقبلها في الوطن العربي. وسوف نأتي على معالجة ذلك الجانب عند الحديث عن دور الحركات والاتجاهات الإسلامية، والسلفية منها بخاصة، في إعاقة انتشار الديمقراطية في الوطن العربي، كما أننا خصصنا فصلاً كاملاً لحركة الإخوان المسلمين كحركة كاريزمية أنشأها زعيم كاريزمي. ونواصل الآن متابعة تطور الاهتمام بالديمقراطية في الفكر العربي، مع ملاحظة أن الكثير من الأعمال في هذا المجال تزودنا بمضامين مهمة بالنسبة إلى مفهوم القيادة عند العرب.

---

(١٦) المصدر نفسه، ص ٧٨.
(١٧) المصدر نفسه، ص ٢٦.
(١٨) المصدر نفسه، ص ٨٠.

ثالثاً: الديمقراطية العربية الإسلامية في النصف الثاني من القرن العشرين

معظم الكتابات حتى الستينيات من القرن العشرين تتحدث عن ديمقراطية العرب بالمعنى التاريخي وبشكل يعكس المفاهيم الفردية والذاتية واللامؤسسية للقيادة. وهي مفاهيم الكتّاب أنفسهم من جهة، وهي أيضاً عينات أو نماذج عن المفهوم الحضاري العربي للديمقراطية، تعكس سيطرة النمط الزعامي ـ السلطوي.

ففي هذه الأعمال نلاحظ أن الحديث عن الديمقراطية هو في الغالب عن أمثلة لحكام عظماء كانوا يتصرفون مع رعيتهم بطريقة «ديمقراطية»، بالمعنى الذي في قلب الكاتب، كالعدل وحب الرعية، ولا نجد أثراً للحديث عن سيادة مؤسسات محددة ثابتة تمثل حكم الأغلبية أو الجماعة أو الإرادة العامة[١٩]. ويمثل الأديب الكبير عباس محمود العقاد هذا الاتجاه أحسن تمثيل. فهو يعتبر أن الديمقراطية العربية جاءت مع الإسلام، وليس قبله، وأن الإسلام هو أول عقيدة أرست قواعد الديمقراطية الإنسانية. ومثل الكتّاب الآخرين عن ديمقراطية العرب في تلك الفترة، لا يرسم شكلاً مؤسسياً للديمقراطية الإسلامية، وإنما يكتفي بوضع أربعة أُسس لها، هي: المسؤولية الفردية، والمساواة في الحقوق، والشورى، والتعاون المشترك[٢٠]. ومن الملاحظ أن العقاد يتجاهل التجارب السابقة للإسلام، كالتجارب اليونانية والرومية/ الرومانية، وكذلك أي ملامح للشورى التي كانت سائدة في بعض جوانب الحياة العربية قبل الإسلام.

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن هنالك بعض الكتابات التي ظهرت في الفترة نفسها وحاولت بلورة فكرة الديمقراطية بشكل مؤسسي، وهي لا تعكس مفهوماً «عربياً» أو «إسلامياً» للديمقراطية، بمقدار ما تعكس تأثر أصحابها بتجارب الأمم الأُخرى. من الأمثلة على هذه الدراسات: جبران شامية (١٩٦٥)، **قضايانا العربية: دراسات وحلول**؛ زكي الأرسوزي (١٩٦١)، **متى يكون الحكم ديمقراطياً**؛ عدنان الأتاسي (١٩٦٥)، **الديمقراطية والاشتراكية الثورية**؛ وخالد محمد خالد (١٩٥٨)، **الديمقراطية أبداً**. ونلاحظ أن الاهتمام بالديمقراطية كمنهاج للحكم والتنظيم السياسي في الوطن العربي قد اشتد ونما في أوساط المفكرين والتنظيمات الثقافية خلال السبعينيات والثمانينيات والتسعينيات من القرن العشرين، وقد ساعد في هذا

---

(١٩) محمود الشرقاوي، **بطولات عربية** (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، [١٩٦١])، ص ١٩ ـ ٢٣، وإبراهيم حداد، **الديمقراطية عند العرب** (بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٠)، ص ٥٤ ـ ٦٠.

(٢٠) عباس محمود العقاد، **الديمقراطية في الإسلام** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٤)، ص ٣٦ ـ ٣٧.

الاتجاه الشعور العام بفشل الأنظمة السياسية التي سادت خلال النصف الأخير من القرن العشرين في أن تؤسس أنظمة للحكم، تواكب التطورات الثقافية والسياسية والاجتماعية التي حدثت في المجتمعات العربية، كما فشلت في ما كانت تدّعيه من توفير الجهود للمعركة المصيرية (فلسطين)، عدا عن أن غالبيتها فشلت في تحقيق التنمية الاجتماعية والاقتصادية المنشودة. فمن الطبيعي أن تستفز هذه الأوضاع أصحاب الاهتمام والفكر للنقد الذاتي والتشخيص والتحليل والبحث عن الحلول، فأدى ذلك إلى ثروة من الأفكار حول الديمقراطية. وبعض هذا الإنتاج كان محاولة لتأصيل الفكر الديمقراطي وبيان خصائص ومقومات الديمقراطية وشروطها ومزاياها وعيوبها، وقد تمت تغطية هذه الجوانب في الباب الأول من هذا الفصل، حيث اعتمدنا في شرح هذه الجوانب على الأعمال العربية التي ظهرت في الفترة المذكورة، ولم نعتمد على مصادر غربية، بقصد إظهار التطور الحاصل على الساحة العربية في هذا المجال.

أما باقي الأعمال التي سوف نشير إليها فهي تتعلق بتقييم الممارسات والمواقف للقوى السياسية إزاء الديمقراطية وما يستتبع ذلك من استشفاف ملامح النمط الزعامي ـ السلطوي (النبوي ـ الخليفي)، وما أحدثته على الساحة السياسية العربية. وأهم ما نلاحظ في تلك الكتابات أن الفشل في الديمقراطية وسيطرة ملامح النمط الفردي، لم يقتصر على الأنظمة السياسية الحاكمة، ولكنه شمل الحركات السياسية التي كانت تدعو للتغيير والقيادة الجماعية، وتدّعي أنها هي الطليعة المؤهلة للتغيير.

من هذه الأعمال ما كتب عن «الحركة العربية الواحدة» من قبل مفكرين طليعيين كانوا مشاركين في الأحداث التي يتكلمون عنها. ويتلخص مفهوم الحركة العربية الواحدة في أن كل القوى الثورية في الوطن العربي يجب أن تتوحد في حركة واحدة، وأن هذه قضية بقاء أو موت بالنسبة إليها.

نشير أولاً إلى تحليل ناجي علوش لأسباب انقسام الحركة العربية الثورية، حتى في البلد الواحد، وعلاقة ذلك بمشكلة القيادة. يقول ناجي علوش: «إن كل حزبٍ أو تنظيم يعتقد أنه هو طليعة الشعب وقيادته، وهكذا فكيف يمكن أن يتحدوا في حركة قَومية واحدة؟». وفي تحليله للقيادة يقول: «إن البورجوازية الصغيرة، بتفكيرها الفردي الذي يصرّ على الاتجاهات الفردية، هي التي تلد الأبطال وتمجِّدهم . . . وفي الوقت نفسه، فإن البورجوازية الصغيرة نفسها تدعو للعمل الجماعي.

وهذا تناقض. وهذا السبب الذي جعل حزب البعث يمجّد القادة أحياناً ويخلق

الأساطير حولهم»[٢١]. وفي الحقيقة أن تمجيد الأبطال في تراثنا العربي لم يقتصر على البورجوازية الصغيرة، بل شمل الطبقات الأخرى، والعمال بخاصة، ولكنه إطار لا بد من استعماله لدى العقائديين المؤمنين به. والمهم في التحليل الذي يقدمه علوش هو الاتفاق على فردية القادة وتمجيد الأبطال بصفتهما ميزتين تميزان القيادة العربية. ونجد تطابقاً بين انتقادات علوش للحركة الثورية والتوجه العملي لزعيمين آخرين، هما فؤاد الركابي وعبد الله الريماوي اللذان تركا حزب البعث بسبب اختلافهما مع الحزب حول مفاهيم الوحدة والقيادة.

فمن حيث الشكل التنظيمي الذي يقترحه الركابي والريماوي للحركة العربية الواحدة فهو أن تنضم القوى الثورية إلى جمال عبد الناصر (الذي كان في ذلك الوقت رئيساً لدولة الوحدة، الجمهورية العربية المتحدة)، وتنضوي تحت لواء الجمهورية العربية المتحدة، وفي ذلك ضمان لوحدة الحركة العربية الثورية[٢٢]. فالمقصود أن تتخلى القوى الثورية عن كياناتها وتنضم إلى حركة رابطها الوحيد هو رجل فرد واحد: جمال عبد الناصر، وليس العقيدة أو التنظيم المؤسسي. وهذا يعكس بشكل واضح أن التوجه للرجل العظيم لا يقتصر على العامة، بل يشمل الكثير من القيادات الطليعية.

إن ظاهرة عبد الناصر تحظى بفصل كامل في هذا الكتاب، ويكفي هنا أن نقول إن تحقيق الوحدة بواسطة الرجل العظيم كان تحقيقاً لأحلام بعض المفكرين أمثال محمد عبده، ومن قبله رؤية ابن خلدون، كما أسلفنا. وفي قول لمحمد عزت دروزة أوضح تعبير عن ذلك: «إن أحد الأسباب الهامة لأمراض روابطنا الحزبية والسياسية والحكومية وتعثُّرها، هو عدم ظهور قادة أقوياء عباقرة يؤمنون بالوطن، وتؤهلهم مواهبهم وإيمانهم للقيادة الجيدة التي تلهم الناس وترفع معنوياتهم وتثير طاقاتهم الكامنة. وإن معظم الذين ظهروا على مسرح السياسة والأحزاب والحكومة هم عاديون في مواهبهم، بالرغم من أن بعضهم ذوو ثقافة جيدة»[٢٣] كانت الملاحظات

---

(٢١) ناجي علوش، **في سبيل الحركة العربية الثورية الشاملة**، المفكر العربي (بيروت: دار الطليعة، [١٩٦٣])، ص ٩، ١٢ و١٥.

(٢٢) فؤاد الركابي، **الثورة العربية الاشتراكية والتنظيم: دراسة في الحرمة العربية الواحدة** (القاهرة: دار المعرفة، [١٩٦٤])، ص ٩٨ ـ ١١٦ و٣٢٠ ـ ٣٢١، وعبد الله الريماوي، **القومية والوحدة في الحركة القومية العربية الحديثة**، سلسلة الوعي العقائدي؛ ٢ (القاهرة: دار المعرفة، [١٩٦١])، ص ٣٧٢ ـ ٣٩٢.

(٢٣) محمد عزة دروزة، **الوحدة العربية: مباحث في معالم الوطن العربي الكبير ومقومات وحدته والعقبات التي تقف في طريقها ومعالجتها والمراحل التي يجب أن يسار فيها إلى تحقيقها** (بيروت: المكتب التجاري، [١٩٥٧])، ص ١٢.

السابقة تخص الأعمال التي سبقت عصر السبعينيات، ولنتابع الآن منتجات الحركة الفكرية للديمقراطية العربية خلال العقود الثلاثة التي تلت ذلك، أي منذ السبعينيات وحتى اليوم. ونستطيع أن نلخّص ما يلي من أفكار بالجملة التي قالها مبدّر الويس في ندوة «الديمقراطية والأحزاب في البلدان العربية» التي تمت خلال اللقاء السابع لمشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية عام ١٩٩٧، والتي قال فيها: «أزمة الديمقراطية ليست متوقفة على الفكر القومي فقط، . . . الأزمة لا تشمل فقط الفكر القومي بالنسبة إلى الديمقراطية؛ الأزمة تشمل الفكر الماركسي في الديمقراطية، وتشمل أيضاً الحركات الإسلامية.

فإذا كانت الحركات الإسلامية والإسلاميون لن يكونوا ديمقراطيين، والقوميون لن يكونوا ديمقراطيين، والماركسيون لن يكونوا ديمقراطيين، وهذا هو الشعب العربي، فمن أين تأتي الديمقراطية؟»[٢٤]. إنه لسؤال خطير وجدير بالتفكير لكل مهتم بالديمقراطية في الوطن العربي. إنه مفتاح الفقرات التالية.

رابعاً: الديمقراطية عند الحركات القومية واليسارية

في اللقاء السابع لمشروع دراسات الديمقراطية المشار إليه في أعلاه، يكاد يجمع المفكرون المجتمعون على ما قاله مبدّر الويس، بل هو في الحقيقة لخّص بكلمات معدودة ما عبّر عنه المتحدثون من حيث إن أزمة الديمقراطية في الوطن العربي تشمل الحركات السياسية والنظم السياسية كم تشمل المواطن العربي. فهي أزمة شاملة وتحتاج إلى تأمل وتدبّر وتشخيص بعقلانية وشمولية. بداية، يحدد وليد خدوري إطار الحركات القومية بالقول: «إن القومية العربية كما نعرفها اليوم والتي سنناقشها هنا، هي القومية التي نمت في الفترة ما بعد الحرب العالمية الثانية والتي لا تزال معالمها حاضرة معنا اليوم على رغم انكماشها منذ أوائل السبعينيات. والقومية العربية تعني عند المراقبين حزب البعث العربي الاشتراكي بشقيه في سوريا والعراق والحركة الناصرية وحركة القوميين العرب، كما تضم الحكم القائم في ليبيا والنظام السياسي في اليمن منذ أوائل الثمانينيات وفترة حكم جبهة التحرير الجزائرية في عهدَيْ الرئيسين أحمد بن بلاّ وهواري بومدين والعهد العارفي [عبد الرحمن وعبد الرزاق عارف] في العراق في الستينيات»[٢٥].

---

(٢٤) **الديمقراطية والأحزاب في البلدان العربية: المواقف والمخاوف المتبادلة** (ندوة)، تحرير علي خليفة الكواري (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩)، ص ٥٧.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٣١.

وقد أدت ظروف الفترة التي نشأت فيها القومية العربية إلى إعطاء الاهتمام إلى أولويات الاستقلال والتحرر وقضية فلسطين والعدالة الاجتماعية، «فقد أدى الاهتمام بهذه الأولويات إلى دفع الأمور الحيوية الأُخرى المتعلقة بالحريات والديمقراطية ومحاسبة السياسيين، وتحديد دور الدين في الدولة، والعلاقة مع الأقليات، وتجديد الاقتصاد الوطني وتحديثه إلى أسفل جدول الأعمال».

ويرى خدوري «أن المفكرين القوميين في الواقع لم يغفلوا عن أولويات الحريات الأساسية والمشاكل الاجتماعية والتحديث الاقتصادي. . . إلا أن المشكلة تكمن في الحالة الانفصامية التي ألّمت بالحركات القومية، والنزاع المستمر الذي لا يزال قائماً أحياناً بين المفكرين والسياسيين». ويفسّر خدوري هذا الانفصام بين المفكرين والسياسيين على أساس طبقي، «فهناك من ناحية جماعة المنظرين والمفكرين وأبناء الطبقة المتوسطة الليبرالية، الذين اندفعوا نحو الحركات القومية لحرصهم على استقلال البلاد من النفوذ الأجنبي وحرية المجتمع من الظلم، ولوعيهم بضرورة تغيير الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية بشكل تدريجي من أجل خلق وضع وفرص أحسن للجميع.

وهناك من ناحية أخرى تيار السلطة في الفكر القومي والمتحدر أساساً من الطبقات الريفية ودون المتوسطة التي انخرطت في المؤسسات العسكرية والأمنية، التي كان هدفها الأساسي تحرير البلاد وتحسين الوضع الاجتماعي، ولكن من دون إعارة الأهمية للأنظمة الدستورية والأخذ بالتجربة الديمقراطية أو الاعتراف بالتعددية. . . [والنتيجة] الغياب الفعلي والعملي للمفكرين والمثقفين والمؤسسات الحزبية عن عملية اتخاذ القرار السياسي. . . مما دفع في نهاية المطاف إلى التخبطات العديدة والقاتلة. . . التي طغت على الحركة القومية العربية خلال النصف الثاني من القرن الماضي»[٢٦].

ويلخّص خدوري التصرفات والتجاوزات التي طغت على الحركة القومية العربية خلال النصف الثاني من القرن الماضي بالأربع التالية: غياب إطار نظري ـ واقعي للأمور المحلية والإقليمية، وغياب الديمقراطية داخل الحركات نفسها وفي الحكم أثناء تسلم السلطة، وغياب المرونة في التعامل مع متطلبات المجتمع والمتغيرات الدولية، وغياب الصراحة وعدم الاعتراف بالخطأ. ويعطي خدوري مساحة لشرح كل من هذه الممارسات بشكل يعطيها عمقاً وأصالة، وسأكتفي باقتباس

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٣٢ ـ ٣٣.

إشارته لوصف منيف الرزاز من كتاب الأخير: **الحرية ومشكلتها في البلدان المتخلفة**، الصادر عام ١٩٦٥، أي قبل عقود أربعة، حيث يقول الرزاز: «إن أسوأ ما يمكن أن يصيب الشعب في ظل الحكم الديكتاتوري هو فقدانه للموازين الخلقية. . . ولا أقصد بالمستوى الخلقي تلك الرذائل الشخصية المتعارف عليها، مع أنها هي أيضاً تزدهر في ظل اللامبالاة، بقدر ما أقصد ذلك الخلق الرجولي النضالي القائم أولاً وآخراً على الشعور بالمسؤولية، وعلى الشجاعة والنزاهة والجرأة والإيمان بالحق والدفاع عنه، وتحمّل نتائج ذلك كله». ويمضي الرزاز في وصف دور وشعور المواطن في الدولة الدكتاتورية الحديثة في العالم الثالث فيقول: «إن المواطن الصالح، في رأي مثل هذه الدول، هو المواطن الطيّع الهتّاف المصفّق الذي يسند كل حركة للدولة أو رأي لها.

فإن لم يكن ذلك ميسوراً دائماً، تلاه في الصلاح المواطن الذي يهتم بشؤونه الشخصية، ويترك شؤون الحكم، رأياً وتخطيطاً وتنفيذاً، لرجال الحكم وحدهم. المواطن الواعي، الشاعر بمسؤوليته، ليس له مكان في ظل هذا الحكم. إنه لا بد أن ينتهي به الأمر إلى العزلة أو السجن أو الإهمال أو الموت، ومصيره دائماً درس لغيره من المواطنين الذين يريدون أن يتعلموا الدروس. في مثل هذا الجو يترعرع خلق الانتهاز والفساد والجبن، وتنحسر موجة الرجولة والصدق، والجرأة خجلى»[٢٧].

وما قيل عن الحركات والنظم القومية في اللقاء السابع لمشروع دراسات الديمقراطية، واكبه في اللقاء ذاته نقد ذاتي لاذع للحركات والأحزاب اليسارية من قبل جورج طرابيشي، الذي كان أحد أعضاء التيار اليساري في الفترة ذاتها. فهو يقول: «فالأحزاب الموصوفة عادة بأنها يسارية ـ سواء أكانت قومية أم اشتراكية أم شيوعية ـ لم تستبعد الديمقراطية من برامجها ومن ممارستها فحسب، بل قامت أيضاً في نمط اشتغالها بالذات وفي نمط تعقّلها لذاتها ولدورها في تغيير الواقع على أساس نافٍ للديمقراطية.

ولا يحتاج المرء إلى كبير جهد ليتحقق، من خلال استقراء الوثائق النظرية لتلك الحركات والأحزاب، كيف غسلت جميعها بلا استثناء أيديها من الديمقراطية من خلال التلاعب اللفظي بمفهوم الديمقراطية بالذات، تارة تحت غطاء «الديمقراطية الصحيحة» أو «ديمقراطية الشعب العامل» نظير ما فعل الحزب الناصري، أو تحت غطاء «الديمقراطية الاجتماعية» نظير ما فعل الحزب القومي السوري، أو تحت غطاء

---

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٣٩، ومنيف الرزاز، **الحرية ومشكلتها في البلدان المتخلفة** (بيروت: دار العلم للملايين، [١٩٦٥])، ص ٢٠٨ ـ ٢٠٩.

«الديمقراطية الثورية» نظير ما فعلت الأحزاب الشيوعية، أو تحت غطاء «الحرية» نظير ما فعل حزب البعث. وعلى رغم عمق الخلافات الأيديولوجية التي كانت ـ ولا تزال ـ قائمة بين جميع هذه الحركات والأحزاب، فقد جمع بينها رفضها المشترك لما أسمته: «الديمقراطية الليبرالية» أو «الديمقراطية البرجوازية» أو «الديمقراطية الغربية»، أي عملياً للديمقراطية بما هي كذلك، نظراً إلى أن الشكل التاريخي الوحيد الذي تجلت فيه الديمقراطية حتى الآن لا يخرج عن أن يكون «ليبرالياً أو برجوازياً أو غربياً»[٢٨]. وقد بيّن جورج طرابيشي أن «الثورية» التي نادت بها الأحزاب والحركات اليسارية كانت بطبيعتها منافية ومناقضة للديمقراطية: فتلك الثورية تمثل القطع والنقض مع الواقع، وتتبنى النفي والاستبعاد للآخر، وهي خيالية لدرجة يسهل عليها تبرير القسوة، وبما أنها تعتمد على التوجيه العقائدي القوي، فقد استطاعت أن تجعل في بعض الأحيان ضحاياها تعاني، هي لا جلاّدها، عذاب الضمير. فهي تمثل صراع المطلق مع المطلق، فلا بد من استئصال الآخر وتصفيته للأبد. وكل هذه المواصفات تتناقض مع الديمقراطية التي تتعاطى مع الواقع بمعيار النسبية ولا تنقضه أو تنفيه، وتحافظ على علاقة تنظيم إجرائي له، وتؤمن بالتغيير بالمراكمة والحفاظ على المؤسسات القائمة، وتستبعد مبدأ النفي أو العزل أو الإلغاء، والصراع فيها هو صراع النسبي مع النسبي، وإبعاد الآخر هو إبعاد مؤقت وتناوبي.

ولذلك يرى الطرابيشي أن أشنع شناعة منطقية هي إطلاق اصطلاح «الديمقراطية الثورية». وفي رده على بعض التعقيبات التي أشارت إلى أن بعض الثورات كالإنكليزية والفرنسية والأمريكية، كانت هي المؤسِّسَة للديمقراطية، أشار طرابيشي إلى أن «الثورية العربية» لم تكن كذلك، بل إنها أطاحت بما كان قائماً في بعض البلدان العربية من أشكال بدائية للديمقراطية القائمة الواعدة، وألغت «الجنين الديمقراطي» الذي كانت تمثله بعض الأنظمة كسوريا الحزب الوطني[٢٩].

بالإضافة إلى هذا الوصف والتحليل عن ديمقراطية (عدم ديمقراطية) الحركات القومية واليسارية في الوطن العربي، تضمنت الحوارات التي دارت في اللقاء السابع لمشروع دراسات الديمقراطية (١٩٩٧) محاولة لتشخيص أسباب ما آلت إليه أحوال تلك الحركات والأحزاب والأنظمة التي وصلت للحكم، ونستطيع أن نلخص الحوار في التفسيرات والفرضيات حول فشلها في تحقيق الديمقراطية بالنقاط التالية[٣٠]:

---

(٢٨) **الديمقراطية والأحزاب في البلدان العربية: المواقف والمخاوف المتبادلة**، ص ٧٢.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٧٢ ـ ٧٨ و١٠٣.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٥١ ـ ٥٤، ٨١ ـ ٨٩ و١١١ ـ ١١٣.

ـ المجتمع العربي نفسه بيئة غير مؤاتية للنمو الديمقراطي بسبب العوامل التاريخية والثقافية التي عاشها لقرون طويلة، ومنها التعود على الحكم الدكتاتوري أو الاستبدادي.

ـ ظروف المرحلة التاريخية والسياسية دفعتها إلى ذلك، كتوطيد الاستقلال وإبراز الهوية والكرامة والحاجة للتنمية الاقتصادية السريعة.

ـ السلطة في الحركات كما في النظم التي حكمت، بقيت سلطة شخصية، فعجزت عن بناء دولة المؤسسات والنظم، وبخاصة النظام الاقتصادي والنظام السياسي.

ـ (فرضية تناقض سابقتها) لم يكن هناك حركة قومية أو يسارية، وإنما كان هناك صعود لطبقات تستخدم القومية العربية لتخدم مصالحها الخاصة، وهذا الصعود يحتاج إلى دكتاتورية ولا يحتاج إلى ديمقراطية. وهنالك تنويع مختلف لهذه الفرضية سبقت الإشارة إليه في تحليل وليد خدوري، إذ يمكن أن يُعزى غياب الديمقراطية إلى سيطرة الطبقات الريفية ودون المتوسطة على الجيش والحكم، وإقصاء المثقفين والمفكرين المنتسبين إلى الطبقة الوسطى.

ـ (فرضية مضادة للسابقة) المشكلة ليست في بنية الطبقة وإنما في بنية الفكر القومي. ليس الفكر القومي العربي فقط، وإنما الفكرة القومية في حد ذاتها، فهي مبنية على رفض الديمقراطية. القومية لا تفكر في الحريات الفردية بقدر ما تفكر في موقف الجماعة من الآخرين. (هذه الفرضية لا تفسر عدم ديمقراطية الحركات اليسارية غير القومية).

ـ المناخ السياسي الدولي للحركات التي صعدت في الخمسينيات والستينيات، الماركسية والقومية وغيرها جميعاً، والتي سيطرت على المناخ السياسي، كانت غير ديمقراطية. وهذه الفرضية «المناخية» يمكن تقسيمها إلى فرضيات فرعية أخرى:

أولاً، سيطرة الفكر الماركسي على الحركات اليسارية والقومية، ولو من ناحية سطحية في كثير من الأحيان، وهذا الفكر يرفض الديمقراطية كما هو معروف.

ثانياً، لم تكتف الحركات اليسارية والقومية بالتأثر المفترض أو المزعوم بالماركسية، بل عمدت إلى استنساخ النموذج السوفياتي الستاليني الذي عزز عقيدة الحزب الواحد القائد، وعبادة الفرد والزعامة الأبدية، وأضفى القدسية على تلك الزعامة، وآمن بالمركزية الشديدة والبيروقرطية الجامدة، وقضى على التفكير المستقل والإبداع، وأدى إلى عدم استيعاب الواقع الاجتماعي والتاريخي والنفسي لمجتمعاتنا،

وأسقط الزعم بتمثيل الطبقات العاملة أو الجماهير العريضة، وتحولت الأنظمة إلى أنظمة ضيقة يتحكم فيها البعد العشائري والعائلي والجهوي والمناطقي والطائفي.

ثالثاً، ارتباط الديمقراطية الليبرالية بالغرب الرأسمالي، الإمبريالي، المستعمر، المستغل، ومسبب الويلات الكبرى للأمة العربية وبخاصة قضية فلسطين، وسالب ثروات الأمة. فرفض الديمقراطية الليبرالية يصدر عن رفض الغرب بالصفات المذكورة.

وعلى الرغم من التناقض الظاهري بين هذه الفرضيات، فإنه يمكن التنسيق بينها واعتبارها متكاملة، ووضع كل فرضية في مكانها الصحيح بتحليلها من خلال النمط النبوي ـ الخليفي. فمن الصحيح اعتبار أن المجتمع العربي كان بيئة غير مهيئة للديمقراطية، بمعنى الاستعداد التاريخي للذاتية والفردية وأهمية الرجل العظيم، وقد تعزز هذا الاستعداد بفعل تجارب الماضي البعيد والماضي القريب المتمثل بالدولة العثمانية وحقبة الاستعمار الأوروبي. وفي ضوء هذا الاستعداد والتوجه، فرضت الماركسية والستالينية نفسها بصفتها، **أولاً**، النقيض للغرب الرأسمالي، و**ثانياً**، الواعد لضمان التنمية الاقتصادية والعدالة الاجتماعية في أقصر وقت وأقصر الطرق. أما مفهوم الطبقة أو الطبقية فلم يكن إلا اصطلاحاً مستعاراً من الماركسية من دون تأصيل، ولم تكن الطبقة إلا مطية لوصول الفرد إلى الحكم، وهو يحاول أن يتقمص لباس الرجل العظيم ويملأ مكانه الخالي، ولذلك كانت السلطة، كما قالت إحدى الفرضيات، سلطة شخصية لا مؤسسية طيلة الوقت، على الرغم من الشعارات العقائدية والطبقية.

خامساً: الديمقراطية عند الحركات الإسلامية

أما الحركات الإسلامية، فموقفها من الديمقراطية متفاوت، فالبعض يقبلها لأسباب تكتيكية علماً بأنها ليست من أولويات أهدافه أو استراتيجياته أو اهتمامه؛ والبعض يرفضها رفضاً تاماً صريحاً ويعتبرها ضد الإسلام. ويمكننا هنا اقتباس التصنيف الذي قدمه خالد الحروب للحركات الإسلامية من حيث موقفها من الديمقراطية الذي يصنف «الطيف الإسلامي» في ثلاثة تيارات في ما يتعلق بموضوع الديمقراطية:

التيار الأول، هو تيار الحركات الإسلامية المعتدلة، تيار الإخوان المسلمين ومن يقترب منهم أو يدور في فلكهم أو يحمل أفكارهم. «بالنسبة إلى هذا التيار على المستوى النظري يمكن رصد تعقيد متصاعد لموضوع الاقتناع بالديمقراطية... بالمجمل هناك الأطروحة العامة التي تنبني على التعددية وقبول الآخر والمشاركة السياسية... ولكن

المشكلة أن هذه الحركات موجودة في المعارضة، وترف التفكير وأنت في المعارضة يختلف جذرياً عما يكون عليه حين تكون في السلطة. ومصداقية كل هذه الأطروحات تعرّضت لضربة في الصميم مع التجربة السودانية».

التيار الثاني، هو الذي يسميه خالد الحروب أقصى اليسار الإسلامي أو أقصى اليمين [هكذا]، وهو الجماعات المتطرفة التي لا تؤمن بالفكرة الديمقراطية من الأساس وترى أنها ملحقة بجاهلية القرن العشرين. وبعض هذه الجماعات يمكن أن يصلوا إلى تكفير أي إسلامي يتحدث عن الديمقراطية والتعددية ويعتبروها مظهراً من مظاهر جاهلية القرن العشرين. ويعيش هذا التيار على قمع التيار المعتدل.

التيار الثالث، هو تيار المثقفين الإسلاميين من كتّاب وصحافيين وغيرهم. «وهؤلاء مواقفهم من الديمقراطية متقدمة، أكثر المواقف تقدماً تجاه الديمقراطية والتعددية. يحاولون تقديم إسهامات تؤثر في صلب التيار العام، ومساحة المشترك بينهم وبين الآخرين [من غير الإسلاميين] هي مساحة عريضة جداً. لكن المشكلة بالتعريف أن هؤلاء مستقلون، وأصواتهم مهما كانت عالية تأثيراتها في واقع الجماعات في الشوارع تبقى محدودة، على خلاف تأثير أفكار ورموز ذوي العلاقة بالجماعات مباشرة»[٣١].

ومن الجدير بالذكر أن مصطفى عبد العال (في اللقاء نفسه) يضيف إلى تصنيف خالد الحروب **تياراً رابعاً**، يتكون من الإسلاميين المؤيِّدين والمبرِّرين والمنظرين للسلطات الدكتاتورية. أما عبد العزيز حسين الصاوي، فهو يبين التأثير العام الذي يتركه التيار الإسلامي بخصوص الديمقراطية، آخذاً بعين الاعتبار فشل الحركات اليسارية والقومية في الاستجابة الصحيحة لتحديات العصر، «بينما تتولى أحزاب الإسلام السياسي إحياء هذا الرصيد الدكتاتوري وزيادته نكوصاً إلى مقولات تخفيض أولوية الديمقراطية والحط من شأنها بمنطق ديني له جاذبية قوية في أوساط الجمهور والنخبة، في مناخ تستند فيه الحاجة إلى التديُّن الخام والبسيط»[٣٢].

هذه الملاحظات الموجزة حول الحركات الإسلامية والديمقراطية تجد تعميقاً وتفصيلاً لها في إصدار آخر لمركز دراسات الوحدة العربية حول التيارات الإسلامية والديمقراطية، من عمل حيدر إبراهيم علي الذي يقدم لنا دراسة عامة للحركات الإسلامية في الوطن العربي ومواقفها إزاء مفاهيم الدولة والديمقراطية والتعددية

---

(٣١) المصدر نفسه، ص ١١٦ ـ ١١٩.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ١٢٢ و١٢٦.

والأحزاب والمجتمع المدني وحقوق الإنسان، وبخاصة الحريّات العامة، ورصد الاتجاهات المشتركة بينها. ومن الصفات العامة المشتركة للحركات الإسلامية، بحسب تحليل حيدر إبراهيم، الصفات التالية[٣٣]:

١ ـ النظرة الشمولية للإسلام [كنظام رباني عالمي يشمل نواحي الحياة كافة ويصلح لكل زمان ومكان].

٢ ـ محاولة الوصول إلى أسلمة الدولة والمجتمع من خلال الوصول إلى السلطة أو الدعوة، وفي كل الأحوال إيجاد تنظيم هرمي ومؤسسي يهدف إلى تحقيق تلك الغايات.

٣ ـ العمل ضمن مؤسسات المجتمع المدني في نقابات واتحادات وروابط مهنية وفئوية وجهوية وقطاعية.

٤ ـ الاهتمام بالتربية واستخدام المجالات الرسمية وغير الرسمية، مثل المدارس والمساجد والأندية وأجهزة الإعلام.

ويضيف حيدر إبراهيم علي في موقع آخر: «تشترك حركات الإسلام السياسي في المنطقة العربية في بعض الخصائص السلبية، منها: ضآلة المنتوج الفكري مقارنة بالانتشار الجماهيري، أو ضعف التأصيل والاجتهاد الديني والفكري... وبقيت جاذبية الشخصيات القيادية هي العامل الحاسم في كسب التأييد والمساندة»[٣٤].

والذي نودّ التركيز عليه هنا أن الدولة التي تدعو إليها هذه الحركات هي دولة «غائيّة»، أي إنها وسيلة لغاية والغاية هي العقيدة الإسلامية (الشمولية، أسلمة الدولة والمجتمع، التربية والتوجيه العقائدي)، فهي ليست محايدة. «فالدولة المحايدة غالباً ما تجعل غايتها الصالح العام وقيمة الفرد، بينما في الدولة الغائيّة قيمة الفرد تقاس بحسب توجيهها نحو تحقيق غاية الدولة أو أهدافها التي قد لا يكون الأفراد مقتنعين بها. والدولة الغائية هي في كثير من الأحيان دولةُ أيديولوجيا مطلقة تسعى لتطبيقها مهما كانت التكلفة البشرية»[٣٥]. وهذه هي «صورة الذات» (Self Perception) بالنسبة إلى الحركات الإسلامية، ويجب أن نتوقع أن صورة الذات بالنسبة إلى الجماعات، كما هي بالنسبة إلى الأفراد، محدد أساسي لاستراتيجيتها المعلنة وغير المعلنة، ولممارساتها وعلاقاتها المختلفة. لذلك لا عجب أن نجد أن قضية الديمقراطية عند الحركات

---

(٣٣) علي، **التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية**، ص ٥٣.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٢٦٣.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ١٢٠.

الإسلامية، في أحسن أحوال التفاؤل، ليست مسلَّماً بها بوضوح كجزء أساسي من الحركة، وفي أشد حالات التشاؤم، هي جزء من الآخر الكافر وليست من الـ «نحن». لذلك نرى أن حيدر إبراهيم علي، بعد دراسته المعمّقة كما أسلفنا، قد توصل إلى النتيجة أنه «يصعب الحديث عن موقف موحد تجتمع حوله كل فصائل حركات الإسلام السياسي، في ما يتعلق بقضية الديمقراطية.

هناك مواقف متعددة تصل إلى حد التناقض أحياناً، لأن خطاب الديمقراطية والتعددية وحقوق الإنسان جديد على الواقع العربي ـ الإسلامي . . . ولكن ممارسات الحركات الإسلامية حتى الآن تكرس فكرة أنها عجزت عن جعل الديمقراطية جزءاً منها، وضمن إطارها المرجعي الديني، أي أن تتمثل الديمقراطية من دون أن تفقد هويتها. والحركات الإسلامية تتساءل: هل من الممكن قيام نظام ديمقراطي يقصي الإسلاميين؟ بينما السؤال الصحيح الذي قد نراه في المستقبل: هل من الممكن أن يتحقق المشروع الإسلامي من دون أن يقصي ويستبعد غير المتفقين معه والمخالفين لشمولية نظرته إلى العالم؟»[٣٦]. وكأن الاعتراف الكامل بالديمقراطية كجزءٍ لا يتجزأ من الحركة من دون تحفظات أو شروط، أو من دون وضع أُطر مقيدة، مناقض للصورة عن الذات والدور الأساسي بالنسبة إلى أية حركة إسلامية. وهذا السبب الرئيسي للتناقض في مواقف الحركات الإسلامية من الديمقراطية وتأرجحها بين الموافق بتحفظ، إلى الرافض بصراحة مع اعتبار الديمقراطية من أشكال «جاهلية القرن العشرين».

بالإضافة إلى ذلك يقدم الباحث مسحاً دقيقاً لمواقف أهم أربع حركات إسلامية في الوطن العربي من الديمقراطية هي: الإخوان المسلمون في مصر، وحركة النهضة التونسية، والجبهة الإسلامية للإنقاذ في الجزائر، والجبهة الإسلامية القومية في السودان. وعلى الرغم من الصفات المشتركة للحركات الإسلامية كما بيّنّا في أعلاه، نستطيع ملاحظة التفاوت أو التدرج أو التناقض في المواقف إزاء الديمقراطية ضمن الحركة الواحدة، وليس فقط بين حركة وأُخرى. وسوف نتناول باختصار المفاهيم الأساسية مع التركيز على المفاهيم والممارسات القيادية لكل حركة من الحركات الأربع المذكورة أعلاه، مع التذكير بأننا قد تناولنا حركة الإخوان المسلمين في فصل خاص في هذا الكتاب.

ولنبدأ بحركة الإخوان المسلمين على المستويات التنظيرية والتنظيمية والعملية. فعلى المستوى التنظيري نجد تفاوتاً واضحاً بين مواقف المؤسس حسن البنا وحسن

---

(٣٦) المصدر نفسه، ص ١٨٢ ـ ١٨٤.

الهضيبي من جهة، ومواقف سيد قطب ومن سار على نهجه من جهة أُخرى. فبالإضافة إلى اعتبار أن الإسلام دين ودولة، شدّد حسن البنا على وحدة الأمة ومسؤولية الحاكم واحترام إرادة الأُمة كدعائم لنظام الحكم الذي تدعو إليه الحركة، الحكم الإسلامي، ولا عبرة بعد ذلك بالأسماء والأشكال. ومن منطلق مبدأ وحدة الأُمة عارض التعددية والأحزاب، وفسر مبدأ احترام إرادة الأمة عن طريق وجود أهل الحل والعقد، وفسر مبدأ مسؤولية الحاكم بأن الحاكم مسؤول بين يدي الله والناس وهو أجير لهم وعامل لديهم وعلاقته مع الأمة أفضل مثل وأعدل تفسير لنظرية العقد الاجتماعي.

ولكن المشكلة من وجهة النظر الديمقراطية تكمن في وضعه شروطاً لأهل الحل والعقد قد تجعل آلية الانتخاب أو الاقتراع السري العام غير ذات أهمية. ولم ينقل عن حسن البنا أنه هاجم الديمقراطية أو رفضها بشكل صريح أو مباشر. وقد جاء مفسرون بعده يقولون إنه حقيقة لم يرفض الحزبية والتعددية بشكل مطلق، ولكنه كان يرفض الحزبية والتعددية «المسرفة» التي كانت سائدة أيام الاحتلال البريطاني، إذ لم يكن بالإمكان وجود أحزاب حقيقية في ذلك الوقت وكان يغلب عليها الصراع بدل التعاون لخدمة القضية الوطنية. لكن هذا الموقف النظري المرن نسبياً من الديمقراطية والتعددية، يتناقض بوضوح مع النهج الذي استنّه سيد قطب واعتبر أن «الحاكمية لله»، واعتبر الديمقراطية من خصائص المجتمع الجاهلي. «فالحاكمية العليا في المجتمع الإسلامي لله وحده، متمثلة في سيادة الشريعة الإلهية، وهذه هي الصورة الوحيدة التي يتحرر فيها البشر تحرراً كاملاً وحقيقياً من العبودية للبشر. . . وحين يصنع الناس ـ بعضهم لبعض ـ هذه الضغوط [المتمثلة في التشريع بمفهومه الواسع] ويخضع لها البعض الآخر منهم، لا يكون هذا المجتمع متحرراً، إنما هو مجتمع بعضه أرباب وبعضه عبيد. . . مجتمع متخلف، أو بالمصطلح الإسلامي، مجتمع جاهلي»[٣٧]. وفي هذا رفضٌ واضحٌ للديمقراطية التي تعتبر الشعب مصدر التشريع ومصدر السلطات.

وكما يقول حيدر إبراهيم علي: «يمكن اعتبار أبو الأعلى المودودي الأب التاريخي لفكرة الحاكمية، وسيد قطب الأب الفكري لأنه بلور في كتابه **معالم في الطريق** نظريةً لحكم الله أو الإسلام مقابل حكم الجاهلية، وذلك وفقاً للقول الكريم: ﴿**وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك فإن تولّوا فاعلم أنما يريد الله أن يصيبهم ببعض ذنوبهم وإنّ**

---

(٣٧) سيد قطب، **معالم في الطريق**، ط ٨ (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٠)، ص ١١٨ ـ ١٩٩.

كثيراً من الناس لفاسقون. أفحكم الجاهلية يبغون ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون﴾[٣٨]. ومن جهة أخرى نجد أن المرشد العام للإخوان المسلمين، حسن الهضيبي، قد رفض فكرة أن الحاكمية لله بالمعنى السياسي لعدم وجود أصل ديني لها، ولأنها تتضمن خلطاً بين تحكيم شريعة الله، وهو المقصود بكلمة حكم أو أحكم، وبين البشر الذين ينفذون حكم الشريعة كولي الأمر والقاضي والمفتي وعامة الناس[٣٩].

وعلى الرغم من موقف الهضيبي المعتدل وأمثاله، استمر تأثير سيد قطب ومحمد قطب على الكثيرين من الإخوان والناس الآخرين والحركات الأصولية، وهؤلاء يرفضون الديمقراطية لأنها تتعارض مع مفهوم الحاكمية لله. وهذا موقف واضح وصريح في التأكيد على الخصوصية الإسلامية وعدم اختلاطها بالنظم الأخرى، على الرغم من الخلط الذي أشار إليه حسن الهضيبي.

وهنالك من حاولوا التوفيق بين الإسلام والنظم الأخرى، فجاء التوفيق ركيكاً وغير محقق للهدف المنشود. والمثل الذي يوضح ذلك هو محاولة عبد القادر عودة إظهار أن الإسلام يجمع مزايا ومحاسن الديمقراطية والدكتاتورية وهو بريء من العيوب التي تنسب إلى كل منهما. يقول عبد القادر عودة: «إن النظام الديمقراطي يقوم في أصله على الشورى والتعاون، ولكنه ينتهي بعدم التجرد وبسوء التطبيق إلى تسليط المحكومين على الحاكمين [هكذا] وانعدام التعاون بينهما، وإن النظام الدكتاتوري يقوم في أصله على السمع والطاعة والثقة بين الحاكمين والمحكومين [هكذا]، ولكنه ينتهي بعدم التجرد وسوء التطبيق إلى تسليط الحاكمين على المحكومين وانعدام الثقة بينهما . . . أما النظام الإسلامي فهو يقوم على الشورى والتعاون والتجرد في مرحلة الاستشارة. . . . وعلى السمع والطاعة والثقة في مرحلة التنفيذ، ولا يسمح بتسليط فريق على فريق. . . وبهذا جمع النظام الإسلامي بين ما ينسب إلى الدكتاتورية والديمقراطية من مزايا ومحاسن، ثم هو في الوقت نفسه بريء من العيوب التي تنسب للديمقراطية والدكتاتورية معاً»[٤٠].

من الواضح أن هذا التحليل يعكس سطحية فهم كل من الديمقراطية

---

(٣٨) **القرآن الكريم**، «سورة المائدة،» الآيتان ٤٩ ـ ٥٠، وعلي، المصدر نفسه، ص ١٣٢.

(٣٩) حسن اسماعيل الهضيبي، **دعاة.. لا قضاة: أبحاث في العقيدة الإسلامية ومنهج الدعوة إلى الله**، ط ٢ (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، [د. ت.])، ص ٩١ ـ ٩٤ و٢٠٢ ـ ٢٠٥.

(٤٠) عبد القادر عودة، **الإسلام وأوضاعنا السياسية** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٤)، ص ٢٠٦ ـ ٢٠٨.

والدكتاتورية (الاستبداد)، كما يعكس الموقف المتذبذب إزاء الديمقراطية، ولكن المحصلة الحقيقية هي تدعيم الدكتاتورية وإسقاط الديمقراطية كخيار للتنظيم السياسي.

بالإضافة إلى هذا الخلط والبلبلة على الجانب التنظيري، يلاحظ أن الجانب التنظيمي في حركة الإخوان المسلمين يفتقر إلى مفاهيم الديمقراطية والنقد والنقد الذاتي، ويركز على واجبات العضو وأهمها الطاعة ولا يهتم بحقوقه[٤١]. كما أن تبني نظام الجوّالة والزي الموحد ووجود الجهاز السري أو الجهاز الخاص، مع ضعف الثقافة الديمقراطية، كل هذه الأنماط قد حرمت الأعضاء والقيادات من ممارسة الديمقراطية الداخلية[٤٢].

أما على المستوى السياسي العملي من حيث علاقة الإخوان بنظام الحكم والحركات والأحزاب السياسية الأخرى، فقد كانت سيرة الإخوان لا يشوبها الغموض فحسب، بل من الممكن أن توصف بالانتهازية وعدم الالتزام بمنهج ثابت. ومن الأمثلة لتوضيح ذلك يذكر عادة: تحالفهم مع القصر (الملك فاروق) ومبايعة الملك وحذرهم من حزب وطني كالوفد، ووقوفهم مع إسماعيل صدقي الذي وصفته الجماهير بأنه جلاد الشعب، والهجوم على الحزبية ثم المشاركة السياسية في إطار الحزبية (كما حدث عام ١٩٨٤ بالاتفاق مع حزب الوفد)، ثم موافقتهم في بعض المراحل على إلغاء الأحزاب السياسية، واستعمالهم العنف في بعض الفترات، وتعاونهم مع السادات في معاداة اليسار والشيوعية، ونجاحهم في إضعاف القوى الديمقراطية والليبرالية والعلمانية، وغير ذلك[٤٣].

أما الحركة الإسلامية في تونس، وهي حركة النهضة التونسية، فقد أظهرت اعتدالاً أكثر من حركة الإخوان المسلمين بسبب تأثير راشد الغنوشي، ولم تشترك في العنف أو الصراع السياسي، خلافاً لما حدث مع الإخوان في مصر، بل إنها انتقدت التجربة الإخوانية في مصر، ودعت إلى إبراز خصائص التونسة في الحركة وبناء تجربة ذاتية. وقد حاولت الحركة جهدها للتوفيق بين الأصالة والمعاصرة، أو بين الإسلام والحداثة، وبخاصة الديمقراطية وحقوق الإنسان. ومع ذلك، فإن الديمقراطية

---

(٤١) علي، **التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية**، ص ٢٠٣ ـ ٢٠٥، وعبد الله النفيسي، «الإخوان المسلمون في مصر: التجربة والخطأ،» في: **الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية، أوراق في النقد الذاتي**، تحرير وتقديم عبد الله النفيسي، ، ط ٢ (الكويت: عبد الله النفيسي، ١٩٩٠)، ص ٢٦٠ ـ ٢٦١.

(٤٢) علي، المصدر نفسه، ص ٢٠٦ ـ ٢٠٨.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٢٢١ و٢٢٣.

وحقوق الإنسان والتعددية تتلون بالمفاهيم المشحونة بالاستعداد لإفراغ الديمقراطية من جوهرها الأساسي وحصر مفاهيم حقوق الإنسان والتعددية في أضيق مجالاتها. فمن الناحية الإيجابية أو التوفيقية، نرى أن الغنوشي «انتهى مثل غيره من جمهور المسلمين إلى أن السلطة وظيفة اجتماعية لحراسة الدين والدنيا، ويضيف إلى ذلك أن القائمين عليها ليسوا إلا موظفين وخداماً عند الأمة. قصد بهذا أن يستنتج أنها «سلطة مدنية من كل وجه، لا تختلف عن الديمقراطيات المعاصرة إلا من حيث عُلوية سيادة الشريعة أو التقنين الإلهي على كل سيادة في هذا النظام»»[٤٤]. ويضيف حيدر إبراهيم علي القول: «ظهرت حاجة واقعية، وتبعتها حاجة معرفية وفكرية فرضت على الحركة الإسلامية التونسية أن تكون ذات اهتمام خاص وجاد بقضية الديمقراطية.

وعلى رغم أن الموقف جاء متأخراً وما زال يحمل في طياته بعض التناقضات العملية، إلا أن الحركة تميزت بالريادة في هذا الموضوع، مع بعض أحزاب إسلامية قليلة. فقد بدأت الحركة بعد عام ١٩٨٤ تعلن صراحة وبوضوح قبولها لكل شروط اللعبة الديمقراطية وما يترتب عليها من نتائج. . . حتى إذا كانت هذه الأحزاب تمثل النقيض الأقصى لهم مثل الشيوعيين. ويصل بهم الأمر إلى القول بأنهم على استعداد لاعتبار سلطة الشيوعيين شرعية إذا كانت تلك رغبة الشعب الذي يدلي برأيه بطريقة ديمقراطية»[٤٥].

ولكننا، من جهة أخرى، نرى أن الغنوشي يوجه انتقادات مهمة للديمقراطية تجعل القبول المبدئي لها غير ناجع عملياً. من هذه الانتقادات أن الديمقراطية تفشل حين تنقل إلى مجتمعات أُخرى غير غربية، لأن «أنظمة الحكم لا تتمايز بمؤسساتها السياسية والقانونية التي تدار من خلالها السلطات وتتخذ القرارات، رغم أهمية ذلك، بقدر ما تتمايز بنوع الأفكار والعقائد والقيم والقواعد التشريعية الرئيسية التي تمثل مضمون نظام معين وروحه العامة وتشكّل الشخصية الفردية والعلاقات الجماعية لمؤسسي ذلك النظام وتصوراتهم عما هو عدل وحق وخير، وعما هو ظلم وباطل وشر. . . وذلك مردّ خواء المؤسسات الغربية وفشلها في أن تؤتي خارج إطارها التاريخي والثقافي حتى تلك الثمار الضئيلة التي آتتها داخل ذلك الإطار»[٤٦].

---

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٢٤٦.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٢٤٧، مقتبس من: فرانسوا بورجا، **الإسلام السياسي: صوت الجنوب**، ترجمة لورين ذكرى (القاهرة: دار العالم الثالث، ١٩٩٢)، ص ١٩٤.

(٤٦) علي، المصدر نفسه، ص ٢٤٨، مقتبس من: راشد الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣)، ص ٩٦.

ومن أهم أسباب فشل الديمقراطية عيوبها المتمثلة في الفصل بين الروح والمادة أو العقل والروح، بل الأهم من ذلك «تأليه العقل» الذي يقول فيه الغنوشي: «لئن أطلق العقل من عقاله يجوب الآفاق ويستكمل مسيرة المعرفة ليوظفه في كثير من الأحيان توظيفاً إبليسياً في إشباع أهواء التسلط والمتعة الآثمة. . . فقد أطلق الغرائز المحمومة أيضاً دون ضابط ولا رادع»[٤٧].

ومن الواضح أن الغنوشي لا يرفض فكرة أن الحاكمية لله، ولم يقدم أي تعريف إجرائي للديمقراطية يساعد في مقارنتها بالشورى، بل عمد إلى تعويم تعريف الديمقراطية عن قصد ورأى أن مصطلحها يتسع ليشمل أنظمة سياسية متنوعة ومتناقضة، ويقرر: «ولأن الديمقراطية مفهوم إجمالي يتّسع لأشد الأنظمة تناقضاً، فإنه يعسر الحكم على نظام معيّن من خلال انتسابه إليه، الأمر الذي يفرض الوقوف طويلاً في فهم طبيعة أي نظام. . . فليست العبرة بالأشكال الديمقراطية والإعلانات مثل إعلان سيادة الشعب وحقوق الإنسان ووجود تمثيل برلماني وأحزاب، وانتخابات وأغلبية؛ فقد وجدت تلك الأشكال الديمقراطية ولا تزال موجودة في أعتى الدكتاتوريات»[٤٨]. ويلتقي الغنوشي مع باقي الإسلاميين والحركات الإسلامية في نقدهم الأخلاقي التبسيطي للديمقراطية وكأنها تقود بالضرورة إلى الانحلال والتفسخ الخلقي، أو أن هدفها تقنين الفساد والاستغلال والانحراف[٤٩]. ويرى حيدر إبراهيم بحق أن هذا الفصل التعسفي بين مضمون الديمقراطية وشكلها يعكس درجة من تشوش الفكرة في أذهان الإسلاميين.

أما بالنسبة إلى مسألة حقوق الإنسان فقد أصبحت الحركات الإسلامية، ومنها حركة النهضة التونسية، معنيّة بها لأسباب عملية نفعية، وزعموا أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في فكرته الأصلية وفي روحه العامة هو تجسيد لمثال الإسلام. حتى موقفهم بالنسبة إلى العنف فقد أصبح موضع شك، فالغنوشي يدعو إلى الجهاد واستعمال القوة للوصول إلى إقامة دولة الإسلام، بل يعتبر الجهاد الوسيلة الناجعة لوصول الإسلاميين إلى حكم مجتمعاتهم[٥٠].

أما الجبهة الإسلامية للإنقاذ في الجزائر فقد كانت ولا تزال في خضم الأحداث السياسية في الجزائر، وربما يساعد هذا على وضوح أكثر في مواقفها من الديمقراطية

---

(٤٧) المصدران نفسهما، ص ٢٤٨ و٩٦ على التوالي.
(٤٨) الغنوشي، المصدر نفسه، ص ٨٦، كما ورد في: علي، المصدر نفسه، ص ٢٤٩.
(٤٩) علي، المصدر نفسه، ص ٢٤٩ ـ ٢٥٠.
(٥٠) المصدر نفسه، ص ٢٥٠ ـ ٢٥٥.

والتعددية وحقوق الإنسان. كان موقفها من الديمقراطية في البداية متحفظاً، ثم اتخذ طابع الدفاع المستميت عن الديمقراطية بعد فوز الإسلاميين في الانتخابات العامة في الجزائر. وكما هي الحال في حركة الإخوان المسلمين في مصر، نستطيع ملاحظة محورين من التفكير إزاء الديمقراطية.

المحور المعتدل، الذي يمثّله عباس مدني والذي يمثّل الاتجاه العام، ويشترك مع المحور الآخر في اعتبار أن الإسلام هو الحل وأن الحاكمية لله والتشريع الرباني مقابل الجاهلية. وهو لم يهاجم الديمقراطية بشكل مباشر، بل يعتبر أن الديمقراطية معادلة للشورى التي تقوم عليها دولة الإسلام، ويقبل الانتخابات والمجالس ويرفض التعددية ويعتبرها من مظاهر الفرقة والتشتت، والفرقة الناجية واحدة، فلماذا يتعدد المسلمون وهم أمة واحدة، والأمة الإسلامية لا تجتمع على خطأ؟

أما **المحور الثاني**، فيمثّله علي بلحاج، وهو أكثر وضوحاً في رفض الديمقراطية، أو «السم الديمقراطي»، ويعتبر أن مجازر الديمقراطية لا تختلف عن مجازر الشيوعية إن لم تكن أشد. وهو يقول: «أنا أكفر بالاستبداد كما أكفر بالديمقراطية. . . وهل ستصل الجزائر إلى ما وصلت إليه أوروبا من انحلال خلقي في ظل التعددية الديمقراطية؟ إن الديمقراطية هي وجهة نظر الأغلبية، كيف ما كانت طبيعة هذه الأغلبية، وبذلك يصبح رأي الأغلبية هو معيار إقامة الحقيقة. وانطلاقاً من هذا المبدأ يحاول قادة الأحزاب السياسية مغازلة أكبر عدد من الناس ومجاراة طموحاتهم، وإن كان ذلك على حساب العقيدة والدين والاستقامة والرجولة! أما عندنا. . . فالحجة أتت من العقيدة، وتتمثل في الأخذ بالحقيقة الإلهية. . . إن الديمقراطية مؤسسة غير إسلامية، وواجبنا هو معارضة اليهود والمسيحيين وعدم مجاراتهم في أعرافهم وتقاليدهم»[٥١].

وبين رأي عباس مدني المعتدل وعلي بلحاج المتشدد، فإن المحصلة الحقيقية هي أن الحركة عموماً هي ضد الديمقراطية بدرجات متفاوتة، بين الرفض المعتدل والرفض العقائدي القاطع غير القابل للنقاش.

والموقف المزدوج أو شبه المزدوج من الديمقراطية وحقوق الإنسان، يتكرر بأشكال أخرى في تجربة الجبهة الإسلامية القومية في السودان، وهي شكل من أشكال حركة الإخوان المسلمين، وأبرز من يمثّلها، كما هو معروف، الدكتور حسن الترابي. وقد استطاع لفترة معينة أن يطرح موقفاً معتدلاً من الديمقراطية، إلى أن

---

(٥١) المصدر نفسه، ص ٢٥٨ و٢٦٥ ـ ٢٦٩.

استولت الحركة على الحكم بالتعاون مع الجيش ممثلاً بعمر حسن البشير، الذي ألغى حكومة الصادق المهدي التي جاءت للحكم بموجب انتخابات ديمقراطية حرة. ويلاحظ حيدر إبراهيم علي أن موقف الترابي، وبالتالي، حركة الإخوان المسلمين في السودان، من الديمقراطية يتفاوت بحسب الظرف: هل هو في المعارضة أو في السلطة، أم يخاطب رجال الطرق الصوفية.

إن الموقف المبدئي للترابي، والإخوان، لا يختلف جوهرياً عن أية حركة إسلامية شاملة تهدف إلى تغيير المجتمع ليصبح دولة خلافة، ويتلخص في القول التالي لحسن الترابي: «وإذا بلغت الدعوة وصدق الجهاد، فإن حركة التغيير الإسلامي تفضي إلى التمكن في الأرض، حيث ترتفع الفتنة وتنفخ [هكذا] الحرية وتسخّر السلطان لإصلاح التمكّن في الأرض، ويسخّر السلطان لإصلاح الواقع بحكم الله. ولكن القتال ليس لازمة مطلقة لكل تمكن بسلطان الدين في الأرض.. مهما كان الجهاد عموماً لزيماً للدعوى... إذا تمكّن أهل الدين في الأرض يسراً أو قسراً فإنهم يمضون في تزكية المجتمع بالدعوة، لكنهم يضعون قوة السلطان أيضاً لتغيير الواقع وإنفاذ حكم الله قانوناً وسياسة»(٥٢). أي إن استعمال السلطة والإكراه في فرض النظام الإسلامي مبدأ وارد. وعلى الرغم من أن هذا يتناقض مع الديمقراطية والحريات العامة، فإن ذلك لم يمنع الترابي من مغازلة الديمقراطية والإيحاء بأن لها جذوراً إسلامية، بل إنه يحسب أو يفترض أن الغربيين إنما تلقوا النظرية التأصيلية للديمقراطية بأثر الاتصال بالفقه الإسلامي السياسي في القرون الوسطى، وبعد ذلك «يعقد مقارنة بين مضمون الشورى والديمقراطية، ولا يجد اختلافا كبيراً في المعنى أو المقصد، وهو حكم الشعب، فالإسلام طبّق جوهر الديمقراطية حين اشترط بيعة ولي الأمر، وحين قال بالإجماع في الأمور الفقهية.

ومن خلال المقارنة يتّضح أن المسلمين لو تمكّنوا من تأطير الديمقراطية دينياً، فإنه لا تبقى هناك أية مشكلة. ويضع الترابي خمسة فروق بين الديمقراطية والشورى هي [بتصرف]: أن الديمقراطية في المفهوم الغربي تمارس غالباً في سياق حكم لا ديني، وأن الشورى في الإسلام ليست ممارسة سياسية معزولة وإنما هي نظام حياة، وأن السيادة في الديمقراطية الغربية تستند إلى الشعب، بينما سيادة الشعب في الإسلام مقيّدة بالالتزام بالشريعة وغير مطلقة، وأن الديمقراطية الغربية تنطوي على طلاقة الهوى والشهوات السياسية من قيود الأخلاق، بينما الديمقراطية في الإسلام (الشورى) لا تنفصل عن الدين، وأن ديمقراطية الشورى أدعى إلى ضمان وحدة

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٢٩٨، كما ورد في: حسن الترابي، **نظرات في الفقه السياسي**، ص ٥٤ ـ ٥٥.

المؤمنين من ديمقراطية الغرب القائمة على رأي الأغلبية عوضاً من الإجماع. وهو لا يرى إمكانية لتطبيق الديمقراطية من دون إطار ديني، «فالخروج بالديمقراطية من الإطار الديني إلى إطار سياسي بحت، رِدّةٌ وضربٌ من الإشراك لأنه يشرك إرادة الشعب مع خالقه، كما أشرك الذين شاركوا بين قيصر أو الأحبار والرهبان والله»[٥٣]. وهو في هذا لا يختلف جوهرياً عن سيد قطب في مفهوم جاهلية القرن العشرين ومفهوم الحاكمية لله.

من الواضح إذاً أنه على الرغم من مغازلة الديمقراطية ومحاولة المقاربة بينها وبين الشورى، فإن المحصلة الحقيقية هي رفض الديمقراطية «الغربية» أو الليبرالية، وذلك لأنها سوف تصطدم حتما بالتأطير العقائدي الذي يعتبر أولويته الأُولى إقامة النظام الإسلامي، حتى لو اقتضى استعمال القوة أو ما يعرف بعلم السياسة بالإكراه. وإذا كان هذا واضحاً على المستوى التنظيري المشار إليه، فإنه أكثر وضوحاً على المستوى العملي، السياسي العملي الذي تناول علاقة الحركة بالحكم من جهة، وبالحركات والأحزاب السياسية الأخرى في السودان. وقد أورد حيدر إبراهيم علي تحليلاً وافياً للممارسات السياسية للحركة منذ الخمسينيات من القرن العشرين حتى نهاية القرن، وفيها يتضح أن الديمقراطية ليست من أولويات الحركة، وأنها تعطي أولوية لتطبيق الشريعة والدستور الإسلامي على تطبيق الديمقراطية، وأن سلوكها السياسي خلال نصف القرن الماضي اتسم بالانتهازية أو بعدم الالتزام العقائدي. ونكتفي هنا بتلخيص موجز لهذا الجانب العملي من تاريخ الحركة وما يتضمنه ذلك من مضامين مهمة بالنسبة إلى الديمقراطية، وذلك في النقاط التالية[٥٤].

١ ـ على الرغم من أن الحركة الإسلامية لم تعلن خلال الستينيات موقفاً معادياً للديمقراطية، فإنها قادت منذ نشأتها معركة من أجل الدستور الإسلامي والقضاء على الشيوعية والإلحاد. ولتحقيق هذين الهدفين دخلت في تحالفات سياسية غير مبدئية مع الطرق الصوفية والأحزاب الطائفية والجنوبيين «الانفصاليين»، كما أسمتهم مؤخراً. وقد ارتبطت الحركة الإسلامية بعلاقات وثيقة مع الحزبين الكبيرين: حزب الأمة والحزب الوطني الاتحادي (الاتحادي الديمقراطي من بعد). ولكن الطبيعة الطائفية للحزبين لم تثر أية معارضة أو تحفظ لدى الإسلامويين. وكانت في حكومة ائتلافية مع الحزبين الكبيرين حتى عام ١٩٨٨، وحين استفردت بالسلطة كثفت هجومها على الأحزاب الطائفية، أي الأمة والاتحادي وحملت الطائفية كل مشاكل السودان وتخلّفه.

---

(٥٣) علي، المصدر نفسه، ص ٢٩٥ ـ ٢٩٨.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٣٠١ ـ ٣١٦.

٢ ـ تحالفت الحركة الإسلامية بعد عام ١٩٧٧ مع نظام النميري الدكتاتوري وغير الديمقراطي. وقد رأت في إعلان النميري القوانين الإسلامية في أيلول/ سبتمبر١٩٨٣ نجاحاً لاستراتيجيتها، ودليلاً على بعد نظرها مقارنة بالأحزاب الأخرى التي عادت إلى معارضة النظام مرة أخرى. ولكن تلك القوانين جاءت لتمنح الدكتاتورية العسكرية شرعية دينية مقدسة تسكت بواسطتها أية معارضة أو اختلاف. وقد أشاعت جواً عامّاً من الإرهاب والإذلال للشعب السوداني، وبيَّنت موقف الحركة من الديمقراطية حين تمت مبايعة النميري في قرية «أبو قرون»، بل اعتبره الترابي في خطاب بمدينة ودّ مدني «مجدّد هذه المئة». وكانت الجريمة الكبرى إعدام محمود محمد طه زعيم الإخوان الجمهوريين في كانون الثاني/ يناير من عام ١٩٨٥ بتهمة الرِدَّة. وكان ذلك تكملة لإجراءات منتظمة قام بها الإسلامويون للتخلص من خصومهم الفكريين عن طريق القمع والقوة.

٣ ـ كانت مسألة حلّ الحزب الشيوعي السوداني من داخل البرلمان وطرد نوّابه المنتخبين اختباراً للديمقراطية عموماً وللحركة الإسلامية على وجه الخصوص، لأن الحركة قادت الحملة، وإيذاناً بفشل الديمقراطية الحقيقية كقيمة سياسية واجتماعية. ولقد حولت الحركة الإسلامية معركتها السياسية والأيديولوجية مع الشيوعيين والماركسيين إلى معركة إيمان واعتبرتها حرباً صليبية بين الكفر والإيمان أو الإلحاد والإسلام. وعلى الرغم من أن الحركة اعتبرت حل الحزب الشيوعي نجاحاً مهماً لاستراتيجيتها المتمثلة في إبعاد الشيوعيين عن الساحة السياسية، فإن الحل كان وأداً معنوياً لصدقية الديمقراطية وقيمها. وكما يقول حيدر إبراهيم علي: «ففي عهد الديمقراطية عملوا على حل الحزب الشيوعي برلمانياً، وفي عهد الدكتاتورية الدينية أعدموا زعيم الجمهوريين بقوانين استثنائية. وهذا ما يؤخذ على الترابي وجماعته في عدم إدارة الصراعات الفكرية ديمقراطياً».

٤ ـ على الرغم من الاستفادة الواضحة للجبهة الإسلامية القومية من الجوّ الديمقراطي بعد سقوط العسكريين ومشاركتها ونجاحها في انتخابات عام١٩٨٦، ومشاركتها في حكومات ائتلافية خلال عامَي ١٩٨٦ ـ ١٩٨٨، فإنها لم تتوقف عن مهاجمة الديمقراطية والمطالبة بالجهاد من أجل تطبيق الشريعة الإسلامية، وبدأت التهيئة للانقضاض على الديمقراطية بينما هي تمارس حقوقها التي كفلتها لها التعددية في حرية الرأي والتعبير والتنظيم. وقد تكللت جهودها باستيلاء مجموعة من الضباط الموالين لها على السلطة في انقلاب الثلاثين من حزيران/ يونيو عام ١٩٨٩.

وقد وجد الإسلاميون أنفسهم في تناقض واضح حين يدافعون عن الانتخابات والتعددية في الجزائر، بينما يؤيدون نظاماً عسكرياً انقلب على حكومة شرعية منتخبة

في السودان. ومن المعلوم أن هذا العهد الذي ما زال قائماً على الرغم من الخلافات بين عمر البشير وحسن الترابي واعتقال الأخير.

وقد اتسم هذا العهد بإلغاء الأحزاب السياسية ومنع مؤسسات المجتمع المدني من ممارسة نشاطاتها بحرية، وعمّت انتهاكات حقوق الإنسان. وتحولت الجماهيرية أو الديمقراطية الشعبية إلى شمولية أمنية بسبب غياب الأحزاب السياسية والنقابات، وأعطى النظام أولوية كبيرة لبناء الأجهزة الأمنية التي أصبحت الوحيدة التي تملك حرية الحركة الكاملة والوحيدة القادرة على تأمين قنوات الاتصال بين جميع المراكز الفاعلة في النظام.

وتكررت ظاهرة البيعة، فقد تمت لعمر البشير كما تمت لجعفر النميري، على الرغم من أن البشير قد نجح في الانتخابات العامة بأكثر من ٧٥ بالمئة من أصوات المشاركين، فلم يكن بحاجة إلى بيعة من الناحية الشكلية على الأقل.

يتّضح من مراجعة أفكار وممارسات الحركات الإسلامية الأربع الكبرى في الوطن العربي أن الديمقراطية ليست من أولويات الحركات الإسلامية، سواءً من الناحية الفكرية العقدية أو من ناحية الممارسة والسلوك السياسيين. ففي أحسن الحالات اعتدالاً تقبل الديمقراطية «مؤطرة» بشروط النظام الإسلامي، بما يعني القيود على الحريات العامة كحرية التعبير والتنظيم والاختلاف والتعدد. وفي أشد الحالات تطرفاً ترفض الديمقراطية رفضا تاماً كنظام مضادّ للنظام الإسلامي، وتربط بالانحلال الخلقي والإباحية. بالإضافة إلى ذلك، فقد «بينت حرب الخليج الثانية قصور الحركات الإسلامية وعجزها عن الوصول إلى رؤية استراتيجية بعيدة المدى. . . . ولم تقدم الأحزاب الإسلامية نقداً ذاتياً لمواقفها الخاطئة والمتسرعة واكتفت بالهجوم على «المؤامرة الصليبية» المستمرة، وعلى التهديد الغربي للحضارة الإسلامية المستهدفة. فقد أظهرت مواقف الأحزاب الإسلامية تناقضاً متعدد المستويات:

التناقض الأول، هو بين موقفها من نظام الحكم في العراق قبل غزو الكويت في صيف عام ١٩٩٠، وموقفها ما بعد الغزو.

التناقض الثاني، هو ضمن الأحزاب نفسها التي تعارضت مواقفها على الرغم من وجود تنظيم عالمي أو تنسيق، على الأقل، يجمع بين الأحزاب الإسلامية أو الإخوان المسلمين في الأقطار العربية. . . وقد لجأت كل الأطراف إلى مصادر واحدة، ولكن التفسيرات جاءت مختلفة، على سبيل المثال، حول الاستعانة من قبل المسلمين بالكفار. فقد تفاوتت مواقف الحركات الإسلامية بالنسبة إلى غزو الكويت من موقف الساكت إلى موقف المؤيد بقوة، فإلى موقف المعارض بشدة.

ومن الأمثلة على ذلك التناقض بين موقف الإخوان في الأردن والإخوان في العراق إزاء غزو الكويت. فقد رفض الإخوان المسلمون في الأردن إدانة الغزو لدرجة أن أحد قيادييهم قال: «هذه المعركة ليست بين العراق وأمريكا، ولكن بين الإسلام والصليبيين. ليست بين صدام وبوش، ولكن بين قادة الكفرة وبين رسول الإسلام». أما الإخوان المسلمون في العراق فقد وقفوا بجانب الكويت وانتقدوا بشدة التنظيمات الإسلامية التي وقفت إلى جانب العراق لأن النظام العراقي علماني وحزب البعث كافر، وقد أصاب الشعب العراقي ضرر بالغ بسبب حكمه. ويضيف حيدر إبراهيم علي ملاحظة ذات مدلول مهم بالنسبة إلى أثر النمط النبوي ـ الخليفي، وبخاصة الاستعداد لدور الرجل العظيم. فعلى الرغم من أن الخلاف الأيديولوجي بين الإسلامويين والنظام العراقي يبدأ من الأساسيات كما هو معلوم، يلاحظ «أن الإسلامويين في معركتهم ضد الغرب يبحثون عن بطل يضفون عليه الهالة الإسلامية، ويجدون له نسباً إلى الصحوة الإسلامية [صدام حسين]»(٥٥).

إن ظاهرة صدام حسين وأثرها في الوطن العربي تستحق اهتماماً أشمل من الاهتمام بموقف الحركات الإسلامية. فمن المعروف أن بعض الناس شاهدوه في أحلامهم فارساً بطلاً كصلاح الدين، أو شاهدوا في أحلامهم رجلاً صالحاً ذا لحية بيضاء وثياب بيضاء يقول لهم: قولوا لحكامكم أن يؤيدوا صدام حسين، وشاهد البعض صورة صدام حسين على وجه القمر. وهذا أحد الشواهد القوية على الاستعداد العميق لدى الشعوب العربية لتوقّع الرجل العظيم وتقبّله. ويتلاقى هذا الموقف مع موقف حزب البعث العربي الاشتراكي الذي حل نفسه في سوريا لّما وجد ضالته في عبد الناصر، كما أسلفنا.

سادساً: أصوات الاعتدال في الحركات الإسلامية

لا بد من التعقيب هنا أن مواقف الحركات الإسلامية، معتدلها ومتطرفها، من الديمقراطية، لا تمثل كل الطيف الإسلامي في هذا المجال، كما سبق أن أوضحنا. فهنالك مواقف «الفئة الثالثة» التي تمثل العديد من المفكرين والكتاب الإسلاميين الذين أظهروا تأييداً واضحاً للديمقراطية مستندين إلى مرجعية إسلامية. وهذه الفئة لا تمثل تجانساً بين أفرادها، فهنالك تفاوت في الاجتهادات؛ وبعضها يشمل مفكرين مستقلين استقلالاً كاملاً عن أي انتماء حركي، وبعضها يشمل مفكرين كان لهم علاقات سابقة أو تعاطف مع الحركة الإسلامية.

---

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٣٢١ ـ ٣٢٤.

في إحدى فتاوى الشيخ يوسف القرضاوي، مثلاً، وهو معروف بعلاقته التنظيمية السابقة مع الإخوان المسلمين، يهاجم الاستبداد ويبين أن مفهوم المنكر في الإسلام لا ينحصر في الزنى وشرب الخمر وما شابه ذلك من السلوك الشخصي، بل إن الاستهانة بكرامة الشعب وتزوير الانتخابات هي منكرات، والقعود عن الإدلاء بالشهادة في الانتخابات هي منكر لأنها شكل من أشكال كتمان الشهادة، وتوسيد الأمر إلى غير أهله، واعتقال الناس بغير جريمة حكم بها القضاء العادل، وتعذيب الناس داخل السجون والمعتقلات، كلها منكرات وأي منكرات.

وفي موقع آخر يضيف أن جوهر الديمقراطية «أن يختار الناس من يحكمهم ويسوس أمرهم، وألا يفرض عليهم حاكم يكرهونه أو نظام يكرهونه، وأن يكون لهم حق محاسبة الحاكم إذا أخطأ، وحق عزله إذا انحرف، وألا يساق الناس إلى اتجاهات ومناهج اقتصادية أو اجتماعية أو ثقافية أو سياسية لا يعرفونها ولا يرضون عنها. فإذا عارضها بعضهم كان جزاؤه التشريد والتنكيل، بل التعذيب والتقتيل. . . هذا هو جوهر الديمقراطية الحقيقية التي وجدت البشرية لها صيغاً وأساليب عملية، مثل الانتخاب والاستفتاء العام، وترجيح حكم الأكثرية، وتعدد الأحزاب السياسية وحق الأقلية في المعارضة وحرية الصحافة واستقلال القضاء. . . فهل الديمقراطية في جوهرها الذي ذكرنا تنافي الإسلام؟»(٥٦).

ولا يقل الشيخ محمد الغزالي عن الشيخ يوسف القرضاوي في هجومه على الاستبداد والفساد السياسي في المجتمعات العربية والإسلامية، ودعوته لاقتباس النظام الديمقراطي عن الغرب. فالغزالي، وهو المعروف أيضاً بالعلاقة السابقة مع الإخوان المسلمين وعلاقته الحميمة مع حسن البنا، يرى في الاستبداد السياسي دماراً على الإسلام، وأن تاريخ الخلافة لم يشهد إلا العدد القليل النادر من الخلفاء الذين يمثلون النموذج الإسلامي، وأنه لا يجد ظلاً لولاية صالحة في أقطار العالم الإسلامي التي ما زالت أنظمة الحكم في بعضها أسوأ ما عرف العالم.

ويرى أن الفكر الديني السلفي أهمل الشورى كركن من أركان الإسلام واعتمد الانتقائية في تفسير بعض الأحداث في التاريخ الإسلامي، ليدلل أن الشورى غير ملزمة، وللحاكم أن لا يعمل برأي الجماعة، وحاول الفكر الديني السلفي تشويه سمعة المجددين أمثال جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا، وأن الفقه المعاصر يهتم بفقه الحيض والنفاس ولا يهتم بفقه المال والحكم، وهناك من اعتبر

---

(٥٦) يوسف القرضاوي، **من هدى الإسلام: فتاوى معاصرة** (القاهرة: دار الوفاء، ١٩٩٣)، ص ٦٢٧ ـ ٦٢٩ و٦٣٧ ـ ٦٣٨.

الانتخابات والاستفتاء وإنشاء الدساتير بدعة[٥٧]. ويرى الغزالي أن الحرية والاستبداد لا يجتمعان: «ومضى الاستبداد في طريقه، فإذا حريق هائل يلتهم بقايا الإيمان والرجولة في البلد المحروب، ولم يعرف المتدينون ـ إلا بعد تجارب طاحنة ـ أن الحرية مهاد الإباء والخلق واليقين والإخلاص. إنني بوحي من ديني وتجربتي أرفض الاستبداد السياسي جملةً وتفصيلاً، وأقرر أن المذاهب الإلحادية ما تبلغ هدفها إلا في غياب الدساتير الصحيحة وتزييف إرادات الأمم، وتمكين نفر من الفراعنة ليعبثوا بالحياة العامة كما يشتهون!! وأقرر كذلك أن المتسبين إلى الدين حين يجهلون هذه الحقائق، فهم أعداء أنفسهم وأعداء دينهم على سواء، وأن مقاليد الأمور في أيديهم لن يكون إلا ظلمات بعضها فوق بعض. . . فإن ضياع الحرية واستبداد الفرد هما مهلكة الأمم والقيم وذهاب اليوم والغد»[٥٨].

ولا يرى الغزالي حرجاً في الاقتباس من الغرب في مجال النظم الديمقراطية والحكم، فيقول: «إن الديمقراطيات الغربية إجمالاً وضعت ضوابط محترمة للحياة السياسية الصحيحة، وينبغي أن ننقل الكثير من هذه الأقطار لتسد النقص الناشئ عن جمودنا الفقهي قروناً طويلة. . . إننا أغلقنا باب الاجتهاد قرابة ألف عام، فإذا سبقنا غيرنا في شؤون إنسانية مطلقة، فلا معنى لاستكبارنا عن الإفادة منه، ولا معنى لابتداء السعي من حيث وقفنا، متجاهلين كدح غيرنا نحو الكمال! والنقل والاقتباس هو في خدمة مبادئ مقررة عندنا ابتداءً، أي إننا ما خرجنا عن خطنا العتيد، ولا ارتضينا أهدافاً أخرى. . . إذا حصنت الشورى هناك بضمانات شتى لمنع الطغيان، وإقدار المحقين على النصح والنقد والمعارضة في أمان، فلحساب من ترفض هذه الضمانات؟ لله ولرسوله، أم للفساد السياسي المتوطن في أكثر من قطر؟»[٥٩].

وأخيراً، يقول الغزالي إن تحويل الخلافة في تاريخنا إلى وراثة جعل الأهواء البشرية تهزم القيم الدينية، ولذلك يجب أن يكون الخليفة منتخباً لمدة محددة، ويقول: «وهنا لا بد من مصارحة الأمة التي توطّن فيها الفساد السياسي دهراً. . إن تزوير الانتخابات خيانة عظمى، وإذا كنا قد رفضنا توارث الخلافة لأنه يأتي بأدمغة تافهة، فإن التزوير الذي أتقنه بعض الحكام لن يأتي إلا ببعض الفُتَّاك والشطّار وهواة الفرعنة، ووجود هؤلاء طاعون يغتال الكفايات والأمانات. . . إن انتخاب خليفة يجب أن توفر

(٥٧) محمد الغزالي، **الفساد السياسي في المجتمعات العربية والإسلامية: أزمة الشورى** (القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٨)، ص ٥٦ ـ ٦٣، ٧٥، ٨٠ ـ ٨٢ و٩٧ ـ ٩٨.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ١١٤ ـ ١١٦.

(٥٩) علي، **التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية**، ص ١١٤.

له جميع أسباب الحيطة الدينية والخلقية، وأن يكون آية في الشرف والتجرد»[٦٠].

ومن الذين حاولوا، ضمن هذه الفئة، عرض الإسلام بالمفاهيم العصرية مع القبول بالديمقراطية واعتبار الحريات العامة من أهم شروط النهضة الحقيقية، أحمد كمال أبو المجد. فقد بيّن أبو المجد أن الثوابت في النظام السياسي الإسلامي محدودة وواسعة وأنه لا توجد صيغة واحدة أو شكل واحد للحكم الإسلامي، لأنه مرن يصلح لكل زمان ومكان.

والثوابت الأساسية للحكم في الإسلام هي: مبدأ الشورى في تقرير أمور المجتمع، ومبدأ مسؤولية الحكام عن أعمالهم، ومبدأ سيادة التشريع المستمد من مصادره الإسلامية، ومبدأ احترام حقوق الأفراد وحرياتهم بشرط ألا تتعدى على مصالح الكافة أو تعرِّضها للخطر. ولا خيار للعرب والمسلمين، حكاماً أو محكومين، في إدراك أن الحريات العامة شرط النهضة الحقيقية، فهذا حكم العقل وتوجه الإسلام وشهادة التاريخ[٦١]. يقول حسان حتحوت ضمن هذا الاتجاه: «ولعل هناك من يستغرب أن نطنب هذا الإطناب في الحديث عن الحرية وعن الديمقراطية وموضوع الحديث هو الحركات الإسلامية. ولكننا لا نندم على هذا ولا نعتذر عنه وسنظلّ نكرره.

إن طيور الزينة الملونة التي استُنبتت داخل أقفاصها لمئات من الأجيال أو الآلاف قد لا تحسن الطيران حتى إن فُتح لها باب القفص، فهذا ما أوصلتنا إليه الدكتاتورية على مدى القرون. والمطلوب إصلاح ذلك. المصلح المطلوب هو النفساني الذي يحل هذه العقدة النفسية، عقدة القفص، عقدة الاستبداد. والناظر إلى سجل الحكّام في البلاد التي تنتسب إلى الإسلام، لا يستطيع أن يتوسم أن الحكام هي التي ستؤدي هذه المهمة العلاجية. ولو طاوعت خيالي فتصورت أن الحكم أوكل إلى الحركات الإسلامية غداً، فلا أحسبها ستقدم للأمة هذا العلاج المطلوب، لأن فاقد الشيء لا يعطيه. وأحسبها على أحسن الفروض وأجمل الظنون ستكون دكتاتورية أخرى ولكن في الاتجاه الآخر. ولا يشفع للدكتاتورية عندي أن تكون إسلامية، فإن الدكتاتورية مرض مهما كان، وينبغي أن يبرأ منه الحكم الإسلامي لا أن يصاب به»[٦٢]. أما عبد الله أبو

---

(٦٠) المصدر نفسه، ص ١١٨ ـ ١٢٠.

(٦١) أحمد كمال أبو المجد، **رؤية إسلامية معاصرة: إعلان مبادئ** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩١)، ص ٢٨ ـ ٤١.

(٦٢) حسان حتحوت، «تشخيصات ووصايا للحركات الإسلامية،» في: **الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية، أوراق في النقد الذاتي.**

عزة الذي عمل مع الحركة الإسلامية لفترة طويلة ثم اختلف معها لأنه احترم الديمقراطية وآمن بالشورى وإلزاميتها، وبالحوار واحترام الرأي الآخر، وبالتالي هو يرفض العنف، فيقول: «ما أراني بحاجة إلى التنويه بأنني من المؤمنين بالأسلوب السلمي في العمل الإسلامي، وانسجاماً مع هذا التوجه وانطلاقاً منه يبدو منطقياً أن أقترح على الحركات الإسلامية التزام أساليب الدعوة السلمية... وثمة خيار آخر مكمِّل: إن بإمكان الحركة الإسلامية أن تعلن أنها لا تريد ولا تعمل من أجل وصول قيادتها أو منتسبيها إلى كراسي الحكم، وستمتنع عن ممارسة العمل السياسي في صورة كونه تنافساً وصراعاً من أجل الوصول إلى الحكم، ولكنها ستواصل العمل السياسي في صورة كونه دعوة وأمراً بالمعروف ونهياً عن المنكر ونقداً للانحرافات والخلل الإداري والسياسي والاقتصادي والاجتماعي، وحضاً على التصحيح ومساهمة فيه وضغطاً من أجل إدخاله وتثبيته»(٦٣).

وإن كان هذا الكلام يتضمن إيحاء بقبول التعددية والحزبية، فإن عدنان سعد الدين أحد قادة الإخوان المسلمين في سوريا كان أكثر وضوحاً وإيجابية في هذا المجال. فهو يعتبر أن البديل الحقيقي للديمقراطية هو الاستبداد السياسي أو النظام الاستبدادي والحكم الفردي، ثم يقول: «إن أفدح الكوارث التي حلت بشعبنا العربي وأمتنا الإسلامية على مدى العصور ومدار التاريخ في عهود الأمويين والعباسيين والفاطميين والعثمانيين، هو الاستبداد السياسي، فالاستبداد آفة كبرى بل كارثة تحدّث عنها تاريخنا، كما تحدّث عن آفة أخرى لازمتها، وهي التصرف بالأموال العامة، فهذه نتيجة لتلك...». وهو يعتبر أن الدكتاتورية تعارض كلاً من الشورى والديمقراطية لأن ثمة عناصر مشتركة وتقاطعاً واسعاً بين الديمقراطية والشورى.

ولذلك فهو يعتبر تشكيل الأحزاب السياسية أمراً طبيعياً ويجب أن تقبل به الحركات الإسلامية، ويرى أن حسن البنا كان مخطئاً في رفضه الأحزاب السياسية، ويحلل ذلك الموقف بقوله: «وقد شعرت بالارتياح عندما أجد لهذا القائد الفذ خطأً كي يبقى الكمال لله والعصمة لرسوله (ﷺ)، وحتى نقول: لقد أصاب الأستاذ حسن البنا في هذا الأمر وأخطأ في ذلك، لأن الأئمة العظام والعارفين الكبار كانوا يخطِّئون أنفسهم ويخطِّئهم غيرهم». ويختتم عدنان سعد الدين بالقول: «إن الثورة الإسلامية في ضوء ما تقدم، تعلن أنه ليس لديها أي تحفظ على أي حزب، منطلقة في ذلك من قناعاتها الراسخة أن الغلبة للحق، والعاقبة للتقوى، وضمن مناخات

(٦٣) عبد الله أبو عزة، «نحو حركة إسلامية علنية وسلمية،» في: المصدر نفسه، ص ١٧٧ و١٩٧ - ١٩٩.

الحرية الكاملة، لأن الثورة الإسلامية تسقط مسوغات وجودها إذا كانت تخشى على الإسلام من منافسة الأحزاب الأخرى»[٦٤].

إن هؤلاء الكتّاب وآخرين غيرهم يقبلون بالديمقراطية والتعددية والأحزاب السياسية ويطالبون بالحريات العامة، ويتحفظون أو يرفضون الخط الأحادي الذي تتبناه بعض الحركات الإسلامية أو المتشددين فيها. ولهؤلاء الكتاب والمفكرين تقدير ومكانة في أوساط النخبة وبعض المثقفين، ولا يصل تأثيرهم إلى الكثرة الغالبة من الشعوب العربية. هناك يسود تأثير الحركات الإسلامية الكبرى وبعض المفكرين والكتاب الذين يتعاطفون مع اتجاهاتها أو يتوافقون معها، وهي اتجاهات يغلب عليها إجمالاً معاداة الديمقراطية وما يرتبط بها من تعددية وأحزاب سياسية وحريات عامة، أو في أحسن الحالات قبولها على مضض وبشروط تؤدي إلى إحباطها.

ويجب الانتباه إلى أن تأثير الحركات الإسلامية والشخصيات الإسلامية من دعاة ومفكرين لا يقتصر على مواقفهم المعلنة من الديمقراطية والتعددية والحريات العامة. فلا شك في أن هذا التأثير أعمق وأشمل من ذلك بكثير، وهو الأكبر والأشمل من جميع المؤثرات الأخرى في المخيال السياسي للجماهير والكثير من المثقفين في الوطن العربي. وينبع هذا التأثير العظيم من استثمار الحركات الإسلامية والدعاة الإسلاميين للاستعداد الطبيعي لدى الشعوب العربية للتدين والذهاب إلى المساجد والجلسات الدينية التي تعقد في المساجد وفي غيرها من الأماكن، مما يسهّل استجابة الفرد العادي لأية أفكار أو اتجاهات (Attitudes) ترتبط بالدين.

وخلافاً للحركات الأخرى التي لا تنتسب إلى الدعوة الإسلامية، فإن تأثير الحركات الإسلامية والدعاة الإسلاميين لا يقتصر على المنتسبين للحركة أو المريدين للداعية، بل يشمل المجتمع بأكمله بسبب استعداد الناس عموماً للاستماع والاستجابة للدعوة المرتبطة بالدين. وتلعب تقنية المعلومات الحديثة كشريط الكاسيت والإعلام المرئي والمسموع دوراً كبيراً في نشر الأفكار والاتجاهات التي لها مضامين سياسية واجتماعية خطيرة.

ومن المظاهر المألوفة في معظم البلدان العربية أن تذهب إلى المتجر أو المعمل أو المطعم أو المكتب أو صالون الحلاقة، فتستمع إلى شريط كاسيت يتكرر عرضه باستمرار لأحد الدعاة يتحدث عن اليوم الآخر أو عذاب القبر أو إشارات يوم

---

(٦٤) عدنان سعد الدين، «من أصول العمل السياسي للحركة الإسلامية المعاصرة،» في: المصدر نفسه، ص ٢٨١، ٢٨٥، ٢٨٩ و٢٩٨.

القيامة، أو إشارات ظهور الأعور الدجال أو ظهور المسيح المنتظر أو المهدي المنتظر، ولا تسمع إطلاقاً أي شريط عن الحريات العامة وحقوق الإنسان والاستبداد السياسي والديمقراطية والفساد السياسي.

وفي غياب الحريات العامة وفي جوّ تهيمن فيه الرقابة الرسمية وغير الرسمية على نشر الكتب، وتصادر الكتب التي تنقد الأوضاع القائمة والنظام السياسي، أو تتطرق إلى الأفكار التي تدعو إلى التنمية السياسية والمشاركة، تغدو مسألة الحريات العامة والديمقراطية في أزمة حقيقية. فالساحة مليئة بكل ما هو مناقض للديمقراطية والحريات العامة والتركيز على انتظار المنقذ الملهم الذي لا يُسأل عما يَفعل، ويقود المجتمع نحو آفاق جديدة لا يعلم المنقذ نفسه مداها، ولا يعلم مداها إلا الله.

الفصل السابع عشر

الفكر العربي الاجتماعي السياسي والنمط: طبيعة الإنسان العربي والمجتمع العربي، والمخيال السياسي العربي

أولاً: ابن خلدون والنمط

من أوائل الذين كتبوا عن المجتمع العربي العلاّمة ابن خلدون، الذي كان يرى أن العرب أبعد الأمم عن سياسة الملك (حكم الدولة) فيقول: «. . . والسبب في ذلك أنهم أكثر بداوة من سائر الأمم وأبعد مجالاً في الفقر، وأغنى عن حاجات التلول وحبوبها لاعتيادهم الشظف وخشونة العيش، فاستغنوا عن غيرهم، فصعب انقياد بعضهم لبعض لإيلافهم ذلك وللتوحش». فابن خلدون يظهر أن البداوة والحياة في القفر وخشونة العيش هي التي أبعدت العرب عن سياسة الملك، وهذا جعلهم يستغنون عن غيرهم وزاد في صعوبة انقياد بعضهم لبعض.

وصعوبة انقياد بعضهم لبعض ما هي إلا مظهر واضح من مظاهر الفردية. ويذهب ابن خلدون خطوة أبعد فيقول: «إن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية من نبوة دينية أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة». أي إن اجتماع العرب في دولة واحدة لا يحصل لهم إلا بقوة نبي أو وليّ ضمن صبغة دينية. وهذه ملامح الرجل العظيم. ويفسر ابن خلدون ذلك بقوله: «والسبب في ذلك أنهم لخلق التوحش فيهم أصعب الأمم انقياداً بعضهم لبعض، للغلظة والأنفة وبعد الهمة والمنافسة في الرئاسة. فقلما تجتمع أهواؤهم. . . فإذا كان فيهم النبي أو الولي الذي يبعثهم على القيام بأمر الله ويُذهب عنهم مذمومات الأخلاق ويأخذهم بمحمودها

ويؤلف كلمتهم لإظهار الحق، تم اجتماعهم وحصل لهم التغلب والملك»[1]. ومن الواضح أن وصفه للعرب في هذه الفقرة يبرز الفردية (صعوبة الانقياد، الغلظة والأنفة والمنافسة في الرئاسة)، وأهمية الرجل العظيم (النبي أو الولي). وفي هذه النقطة بالذات يجب أن نلاحظ أن ابن خلدون، على الرغم من أنه لم ينكر أهمية الوازع الديني، أعطى الأهمية الحاسمة للقائد الديني (النبي أو الولي) بصفته السبيل العملي لتحقيق الملك للعرب، لأنه يُذهب عنهم مذمومات الأخلاق كصعوبة الانقياد والتوحش والأنفة والتحاسد والتنافس. وهذا في نظرنا توكيد لأهمية الرجل العظيم.

إن الفكر العربي المعاصر لم يتوقف عند ابن خلدون، فهنالك العديد من الدراسات والنظريات والأفكار التي حاول أصحابها فهم طبيعة الإنسان العربي والمجتمع العربي وطريقة التفكير العربية إن صح التعبير، وغير ذلك من السمات التي تساعدنا على الفهم والتفسير والتنبؤ بالسلوك العربي، وبخاصة في المجال السياسي وعلاقة القيادات بجماعاتها. وهذا ما سوف نحاول استعراضه في الفقرات التالية بالقدر الذي يتناسب مع أهداف دراستنا هذه.

ثانياً: هشام شرابي والنظام الأبوي المستحدث

من الذين اهتموا بدراسة المجتمع العربي هشام شرابي، وقد ظهر ذلك في أكثر من عمل له. فهو يقول في دراسته للاتجاهات السياسية والفكرية لدى الشباب العربي: «في الدولة المركزية التي برزت للوجود أصبحت السلطة الفعلية متجسدة بأمان في القيادة الشخصية [للزعيم الفرد]»[2]. وفي أعمال أُخرى أحدث نسبياً، بيّن هشام شرابي «أن مصير المجتمع العربي يتوقف على مقدرته في التغلب على نظامه الأبوي والأبوي المستحدث واستبداله بمجتمع حديث...».

فعلى الرغم من التغييرات الظاهرية الكثيرة في المجتمع العربي، فالنظام الأبوي التقليدي أو «البطركية» فيه لم يتغير، وتم استبداله بنظام أبوي مستحدث (Neopatriarchy). ويبين شرابي أن أبحاثه عن المجتمع العربي تحاول «تحليل النظام الأبوي والأبوي المستحدث من خلال نظام السلطة القائمة فيه وفي بناه المختلفة، من العائلة إلى الدولة... [باعتباره] نظاماً ذهنياً أو نفسياً، من خلال العقلية السائدة

---

(١) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة العلامة ابن خلدون**، تحقيق لجنة من العلماء (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، [د. ت.])، ص ١٥١.

(٢) Hisham Sharabi, *Neopatriarchy: A Theory of Distorted Change in Arab Society* (New York: Oxford University Press, 1961), pp. 56-57.

فيه، والمتمثلة في أنماط خطاباته وممارساته الفردية والجماعية». ويضيف: «يقوم حجر الزاوية في النظام الأبوي (والأبوي المستحدث) على استعباد المرأة... وفي غياب المساواة بين الرجل والمرأة ينتفي مبدأ المساواة إطلاقاً... وتتمثل الذهنية الأبوية أول ما تتمثل في نزعتها السلطوية الشاملة التي ترفض النقد ولا تقبل بالحوار إلا أسلوباً لفرض رأيها فرضاً.

إنها ذهنية امتلاك الحقيقة الواحدة التي لا تعرف الشك ولا تقر بإمكانية إعادة النظر... لهذا فإن الذهنية الأبوية (والأبوية المستحدثة)، علمانية كانت أم دينية، لا تستطيع تغيير موقفها لأنها لا تعرف ولا تريد أن تعرف إلا حقيقتها، لا تريد إلا فرضها على الآخرين، بالعنف والجبر إن لزم الأمر»[٣]. والأبوية، مستحدثة أو تقليدية، مناهضة ومضادة للحداثة. فالمعرفة في الحداثة تعتمد على العقل والفكر، بينما تعتمد في الأبوية على المعتقد والأسطورة[٤].

وتتميز بنية السلطة وعلاقاتها الاجتماعية بخضوع الفرد للسلطة والقمع، والتبعية وغياب الاستقلال الذاتي وليس على الاحترام المتبادل والمعاملة بالمثل، «وتبعاً لذلك، فإن العلاقات القائمة بين الحاكم والمحكوم وبين الأب والابن هي علاقات عمودية: ففي كلتا الحالتين تقف إرادة الأب بصفتها الإرادة المطلقة، وتتجسد في المجتمع والعائلة إجماعاً مفروضاً يرتكز إلى العادة والإكراه. ثم إن أكثر النواحي فعالية وتقدماً في الدولة ذات النظام الأبوي المستحدث (في كلا الأنظمة المحافظة و«التقدمية») [كما في الأصل] هي جهاز الأمن الداخلي، أي المخابرات. ففي سائر الأنظمة ذات البنية الأبوية المستحدثة يهيمن جهازان متوازيان، عسكري - بيروقراطي وبوليسي سري، ويتحكم هذا الأخير بشؤون الحياة اليومية، فيقوم بضبط مجريات الأمور المدنية والسياسية.

وتبعاً لذلك، فإن المواطنين العاديين ليسوا محرومين فعلياً من بعض حقوقهم الأساسية فحسب، بل إنهم أيضاً سجناء الدولة وعرضة لحكمها الطاغي وقهرها الدائم...»[٥]. «وعلى الرغم من جميع المظاهر العقائدية، فإن ولاء الفرد الأساسي في المجتمع الأبوي «المحدث» يتجه إلى العائلة أو العشيرة أو المذهب أو الطائفة. وبالنسبة إلى الفرد العادي في هذا المجتمع فإن فكرة المجتمع أو الوطن مجردة ولا

---

(٣) هشام شرابي، **النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي**، نقله إلى العربية محمود شريح (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢)، ص ١٥ - ١٧ و٢٢.

(٤) المصدر نفسه، ص ٣٦.

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٤ - ٢٥.

تتخذ معنى إلا في ارتباطها بالنماذج الأولية للقرابة والدين. وفي إطار التقاليد الاجتماعية، فإن سلطة الأب وشيخ القبيلة والزعيم الديني (وليس الأمة أو الطبقة) هي التي تحدد وجهة ولاء الفرد وموضوعه. . . وإذا ما التجأ الفرد إلى الدولة وقوانينها، فإنه سرعان ما يكتشف أن ذلك لا يضمن له العدالة والحماية. إن الولاء الأبوي المستحدث في خرقه الشرعية وتخطيه المؤسسات العامة يحرم الفرد من مطالبته بحقه في الاستقلال الذاتي»[٦].

إن مفهوم النظام الأبوي، كما يرى شرابي، يركّز على بعض جوانب المجتمع كحتمية الطاعة للسلطة ومقاومة الحداثة، ولكنه في رأينا يهمل جوانب أخرى مهمة توجد معه في الوقت نفسه. فالأسرة العربية التي تعلِّم أبناءها واجب الطاعة للأب أو السلطان، هي نفسها التي تعلمه مفاهيم العدالة وكره الظلم، ما يفسر حركات المعارضة والثورة في جميع مراحل التاريخ العربي الإسلامي. وإذا أخذنا نموذج النظام الأبوي بنظرة أحادية غير متكاملة مع المؤثرات الأخرى، فإنه يصبح عاجزاً عن تفسير حركات المعارضة والثورة في تاريخنا، فهو يوحي بحتمية الخضوع للسلطة وتقبُّلها كجزء من التنظيم الاجتماعي، مع أن ذلك غير صحيح، ويهمل أثر النظام السياسي القائم في استعمال أساليب القهر في فرض الطاعة.

وبتعبير آخر، نرى أن دور الأُسرة في التراث العربي الإسلامي لا يقتصر على تعليم الفرد واجب الطاعة، بل تعلِّمه أيضاً قيماً ومعايير أخرى تتعارض مع مفاهيم الخضوع والطاعة المطلقة. وبأخذ هذه المؤثرات مجتمعة، نستطيع أن نفسر سلوك الفرد العربي أو الجماعات العربية بشكل تكاملي أفضل، مع الاعتراف بتأثير النظام الأبوي، ولكن ضمن إطار تكاملي. وفي الوقت نفسه، نلاحظ أن نموذج الأبوية المستحدثة يعزز الرؤية التي يزودنا بها النمط الزعامي ـ السلطوي من حيث الشخصانية (الذاتية) والفردية واللامؤسسية، فلا شك في أن النظام الأبوي المستحدث يستند إلى هذه الخصائص الاجتماعية ولا يعيش من دونها.

قد يكون في هذا التعليق بعض التناقض الظاهري في القول بوجود مؤثرات متناقضة في التراث العربي، وهذا ليس تناقضاً، وإنما هو إقرار لطبيعة المجتمعات كافة. ففي كل مجتمع قيم ومعتقدات ومفاهيم متناقضة، والمهم أن نعرف كيف تتفاعل تلك المؤثرات وما هي حركيتها (ديناميتها) وما السائد منها، ولماذا يسود. وفي الكتابات حول المجتمع العربي الكثير من الدراسات التي تعطي رؤية مفيدة ولكنها

---

(٦) المصدر نفسه، ص ٦٤ ـ ٦٥.

تعجز عن الرؤية التكاملية فتهمل بعض العناصر المهمة في الصورة والعمليات الكامنة وراءها والمضامين المرتبطة بها.

ثالثاً: أنور كوري وتناقض الفردية والطغيان

من هذه الدراسات ما يقوله إنفر (أنور) كوري (Enver Koury) لدى دراسته للحركات العربية الثورية في القرن الماضي: «إن الفردية والطغيان قد عاشا جنباً إلى جنب في المجتمع العربي الإسلامي لزمن طويل». وفي محاولته تفسير هذه الظاهرة يتابع كوري: «إن العقل العربي لم يستطع أبداً أن يحقق توازناً بين حرية الفرد السياسية والنظام الاجتماعي، ولذلك فإن التاريخ العربي قد شهد تأرجحاً متواصلاً بين الفردية المتأججة والحرية من جهة، وتسلّط واستبداد الحكومة، من جهة أخرى». ويرى كوري أن هذه الظاهرة تمثّل استمرارية في التاريخ العربي بحيث تميّز الأنظمة العربية، حتى المسماة بالثورية، والتي تتصف بصفات أخرى من أهمها البحث عن البطل العظيم والطبيعة غير المتسامحة للصراع السياسي، وكل ذلك جزء من استمرارية التاريخ العربي[٧].

وفي محاولة مشابهة لتحليل إنفر كوري تقول سنية حمادي عن العرب: «إن العرب يمكن إثارتهم بسهولة حول القضايا العامة، ولكن لا يوجد تعاون مستمر ولا انسجام فعّال بينهم. إن حسهم العام غير نام وشعورهم الاجتماعي ضعيف، وإن ولاءهم للدولة مهتز، وولاءهم للقادة غير قويّ. وأخيراً، هنالك عدم ثقة بشكل عام في من هم في مركز الحكم وعدم الإيمان بهم»[٨].

ونحن نقول إن الصفات التي ذكرتها حمادي قد تكون قائمة أحياناً، ولكنها أعراض لمشكلتَي الذاتية (الشخصانية) والفردية، اللتين هما أساس المشكلة. أما ضعف ولاء العربي للدولة وللقادة وعدم ثقتهم في من هم في مركز الحكم، فهي أمور بحاجة لإعادة تفكير. إننا إذا راجعنا التاريخ البعيد والقريب وجدنا أنه كان هنالك قادة كسبوا ودّ الجماهير وحصلوا على ثقتهم. وعلى الرغم من أن التشكك هو صفة ميزت نظرة العربي إلى معظم القادة، إلاّ أن بعض القادة قد استطاعوا الحصول على ثقة الإنسان العربي. والسبب في هذا الاختلاف يرجع أصلاً إلى اختلاف طبيعة

---

(٧) Enver M. Koury, *The Patterns of Mass Movements in Arab Revolutionary-Progressive States*, Studies in the Social Sciences; 9 (The Hague: Mouton, 1970), pp. 119, 132 and 141.

(٨) Sania Hamady, *Temperament and Character of the Arabs* (New York: Twayne Publishers, 1970), p. 230.

العلاقة القيادية ونظرة الناس إلى القائد. فحيث يقترب القائد من النمط الزعامي أو الكاريزمي تتحقق الثقة به، وحيث يقترب من النمط السلطوي (الخليفي) يزداد التشكك وعدم الثقة به. وبذلك نستطيع القول بأن النمط الزعامي ـ السلطوي يعطينا فهماً أعمق لطبيعة العلاقة القيادية عند العرب من التعميمات غير الدقيقة، لأنه يعتمد على حركية تفاعل العناصر المختلفة في الموقف القيادي.

رابعاً: جبران شامية وفردية العربي الشديدة

إن التحليل الذي قدّمته سنية حمادي يشبه إلى حد كبير الوصف الذي قدّمه جبران شامية، فهو يقول: «إن العربي شديد الفردية ويعطي الأولوية لمصلحته الشخصية على المصلحة العامة. . . إنه عاطفي ويتأثر بالخطابة، وهذا يجعله أحياناً غير عقلاني. إنه شديد الانتقاد لحكامه وكل من يؤدي عملاً عاماً. . . إنه يقدس الصفات الرجولية ويتوقع من قادته أن يمتلكوا هذه الصفات إذا كان لا بد من أن يتبعهم ويعطيهم ولاءه. إنه متديّن، محافظ، ويشكّ في الحكومة ويعتبرها أداة كبت وطغيان وليست خادمة لمصالحه. ومع ذلك، فهو خضوع ومطيع لحكومته، ولم يكن باستطاعته التعود على مواجهتها بمطالبه»[٩]. وهذا مثل آخر على التناقض الظاهري الذي أشرنا إليه من قبل. فلا شك في أن الحديث عن فردية العربي وشكّه في حكومته من جهة، وخضوعه لها وعدم قدرته على مواجهتها، من جهة أخرى معضلة بحاجة إلى حل. وكما أشرنا في التعليق على مقولة سنية حمادي، فإن هذا التناقض يمكن أن يُحَلّ إذا استعملنا النمط الزعامي ـ السلطوي للتحليل.

فالفردية قائمة في المجتمع العربي، سواء في القادة أو في أفراد المجتمع. والفرديات لا تذوب إلا أمام فردية عظيمة تشعرنا جميعاً بالنقص، تلك هي فردية الرجل العظيم (الكاريزما). فإذا ظهر الرجل العظيم كان هنالك خضوع بطواعية. وإذا لم يتوافر الرجل العظيم، كان الخضوع رهبةً وخوفاً من البطش. أما الفكرة التي تقول إن العربي لم يستطع أبداً التعود على مواجهة حكومته بمطالبه، فهي ليست صحيحة وبعيدة عن الواقع.

إن وجود الرجل العظيم يشعر العربي أنه ليس بحاجة إلى المطالبة بحاجاته لأن الرجل العظيم هو التعبير الفعلي عن تلك الحاجات. أما إذا لم يتوافر الرجل العظيم، فإن المطالبة بتلك الحاجات سوف تواجَه بالبطش والإرهاب، لذلك قد لا نجد تعبيراً

---

(٩) جبران شامية، **قضايانا العربية: دراسة وحلول** (بيروت: دار الريحاني للطباعة والنشر، [١٩٦٥])، ص ٨ ـ ١١.

ظاهراً عن تلك المطالب خوفاً من البطش والإرهاب. وإن من يراقب الأنظمة السياسة العربية المعاصرة يستطيع أن يرى أن خلف الصمت الزائف والرضى المصنوع والاستقرار الوهمي مظاهر كثيرة من القمع والإرهاب.

خامساً: تجربة النكبة والمأساة ومضامين القيادة (نديم البيطار ووليد قمحاوي وجلال صادق العظم وصدقي إسماعيل)

لقد كانت تجربة النكبة والمأساة من الموضوعات التي شحذت أفكار الكثيرين من المفكرين العرب، وقد كُتب في ذلك الكثير. وفي مثل هذه الأعمال يتطرق الكتّاب إلى تحليل شخصية الإنسان العربي والمجتمع العربي والقيادة العربية. في أحد هذه الأعمال يقول نديم البيطار إن في النكبة طاقة ديالكتيكية محتملة لدفع الثورة العربية والوحدة العربية للأمام. وإن فشل العرب في هذا الصدد ناجم بشكل رئيسي عن قيادتهم وانقساماتها وصراعاتها[١٠].

وفي النهج نفسه يسير وليد قمحاوي الذي يقول، مشدّداً على دور القادة في الهزيمة: «يجب أن نمسك بزمام عثمان بن عفان وكل الحكام الذين تعاقبوا بعده لثلاثة عشر قرناً ونتهمهم بالمسؤولية عن كل المذابح والشرور التي أصابت وطننا وحياة أبنائه في كل حقب التاريخ»[١١]. وفي رأي القمحاوي أن الحكام بسبب أنانيتهم، هم المسؤولون عن تحطيم عناصر الديمقراطية التي عاشت في المرحلة الأولى للخلافة وأحلّوا محلّها الحكم القبلي الذي كان في الواقع حكم الدكتاتور الفرد الذي فصلته عن الناس فجوة كبيرة. وهؤلاء الحكام هم الذين وقفوا حاجزاً أمام تحقيق الوحدة العربية ولا يزالون كذلك. ويعتبر القمحاوي أن هذا النوع من الحكام مرتبط باستعداد المجتمع العربي للانقسام والتفتت الذي يميّزنا جميعاً، ابتداءً من القرية الصغيرة حتى المستوى القومي. وهذا جعل العناصر الطيبة في المجتمع العربي تنتحر وتترك الأمر للذئاب[١٢].

ويتفق صادق جلال العظم مع القمحاوي في أن الحكام هم أسباب الهزيمة، ولكنه يضيف تحليلاً آخر ويعتبر أن نوعية العقلية التي لدى الحكام ما هي إلا انعكاس لعقلية المجتمع بشكل عام. وهكذا فإن صفات تبرير الهزيمة ووضع اللوم على قوى

---

(١٠) نديم البيطار، **الفعالية الثورية في النكبة** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٥)، ص ٨٦ ـ ١٢٨ و١٣٦.

(١١) وليد قمحاوي، **النكبة والبناء في الوطن العربي**، ٢ ج، ط ٢ (بيروت: دار العلم للملايين، [١٩٦٢])، ص ٢١٧.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٢١٨ ـ ٢٢١ و٢٤٠ ـ ٢٥٠.

خارجية، وهي صفات ميزت القيادات العربية على أعلى مستوياتها، ليست مجرد خطأ عابر، وإنما هي ترسبات من الماضي وأعبائه الثقيلة التي تُقعد الفرد العربي وتجعله غير قادر على التكيف. وإن انتقاد صادق العظم للقيادة العربية يمتد إلى الحركات والأنظمة الثورية، فالإنسان العربي لم يصل إلى مستوى من النضج الاجتماعي والقومي يجعله يتسامى عن مستوى الانتماءات والولاءات القبلية والتعصبية والقيم التقليدية[١٣].

وفي ختام هذه الفقرة عن الأعمال التي عالجت موضوع النكبة والمأساة، نشير إلى كتاب صدقي إسماعيل الذي يتحدث عن العرب وتجربة المأساة. فهو يعتبر أن المعضلة الكبرى في المجتمع العربي هي رفض الاعتراف بالانحدار والشرور الأخرى السائدة. ونتيجة لهذا الرفض فقد أصبح الفكر العربي المعاصر مسرحاً لأساطير عدة أهمها: أُسطورة الحقيقة المطلقة، وأُسطورة الاستقرار، وأُسطورة الثورة، وأُسطورة الفردية، وأُسطورة الذاتية أو الشخصية. وفي مجال شرحه لكل فكرة من هذه الأفكار وأثرها على المجتمع العربي، نختصر أقواله باقتباس ما قاله عن الفردية والذاتية: «. . . تتضمن أُسطورة الذاتية افتراضاً مسلّماً به أن حجر الزاوية في الحياة العربية هو ضمير الفرد الذي هو المنبع الوحيد لكل بداية لأية تجربة إنسانية. . . وكامتداد لهذه الفكرة فإن روح الوحدانية تسيطر على العقل العربي، فإما أن تكون الوحيد في مجال معيّن، وإما أن تكون أحد أفراد القطيع. وإذا ما كنت تحمل الرأي الصحيح فلا مكان لشخص آخر»[١٤].

على الرغم من مرور أكثر من خمسة عقود على صدور الأعمال المشار إليها في الفقرات السابقة، فإنها ما زالت صحيحة حتى اليوم، وربما تظل كذلك لعقود أخرى. ولقد شهدت العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين نشاطاً فكرياً ملحوظاً متعدد الاتجاهات لدراسة وتحليل المجتمع العربي والإنسان العربي والعقل العربي، وما شابه ذلك من أبحاث جادّة تحاول التشخيص والبحث عن المخرج أو المخارج للمأزق العربي الذي أصبح أسوأ بكثير مما كان عليه في مطلع القرن العشرين، أو حتى في النصف الثاني والربع الأخير من القرن العشرين. وسوف نتناول في الفقرات التالية أهم تلك الأعمال.

---

(١٣) صادق جلال العظم، **النقد الذاتي بعد الهزيمة** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٩)، ص ٢٣، ٣٥، ٥٦ و٧٥.

(١٤) صدقي اسماعيل، **العرب وتجربة المأساة** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٣)، ص ١٠٧، ١٣٠، ١٣٨ و٢١٣.

سادساً: محمد عابد الجابري والعقل السياسي العربي: تكوينه، وبنيته، والمستبد العادل

قدم الأستاذ محمد عابد الجابري مجموعة من الأعمال التي غاصت في أعماق تراثنا الفكري والسياسي لتعطينا أطراً مفيدة في فهم محددات التفكير العربي عندما يتعامل مع الظواهر بشكل عام، وفي المجال السياسي بشكل خاص. بداية نقول إن الجابري يعرّف العقل العربي بأنه: «جملة المبادئ والقواعد التي تقدمها الثقافة العربية الإسلامية للمنتمين إليها كأساس لاكتساب المعرفة، وتفرضها عليهم ـ كنظام معرفي ـ أي كجملة من المفاهيم والإجراءات التي تعطي للمعرفة في فترة تاريخيةٍ ما بنيتها اللاشعورية». وفي مجموعة أعماله **تكوين العقل العربي**، و**بنية العقل العربي**، و**الخطاب العربي المعاصر**، وغيرها من الأعمال القيّمة، يبين أن النظم المعرفية التي أثرت على «تكوين» العقل العربي و«بنية العقل العربي»، ومن ثم، على طرق تفكيرنا، هي:

ـ **نظام البيان**، وهو الحقل المعرفي الذي بلورته وكرسته العلوم العربية الإسلامية الاستدلالية الخالصة، أي النحو والفقه والكلام والبلاغة، فالبيان يهتم بالنص والأصل والمرجع، أي باللغة وبالشريعة، أي بالسياسة، ومن هنا كانت الممارسة النظرية داخله توظف اللغة وتخدم السياسة، ويحكمه مبدأ الانفصال ومبدأ التجويز.

ـ و**نظام العرفان**، وهو الحقل المعرفي الذي يعتمد «الكشف» كطريق للوصول إلى الحقائق، أي إن المعرفة تحصل مباشرة من دون الاستدلال عليها بشيء، لأنها إنما تلقى في القلب إلقاءً عندما يرتفع الحجاب بينها وبين الحقيقة بالرياضات والاجتهادات، كعرفان المتصوفة والشيعة والفلاسفة، فالعرفان يلغي العقل.

ـ و**نظام البرهان**، وهو الحقل المعرفي الذي يعود في الأصل إلى أرسطو ويعتمد قوى الإنسان المعرفية الطبيعية، من حس وتجربة ومحاكمة عقلية، وحدها من دون غيرها، في اكتساب المعرفة بالكون، ككل وكأجزاء، وجوهر منهاجه الدليل الذي ينسجم مع هذه القوى المعرفية، وهدفه تشييد رؤية للعالم يكون فيها من التماسك والانسجام ما يلبي طموح العقل إلى إضفاء الوحدة والنظام على شتات الظواهر ويرضي نزوعه المُلِحّ والدائم إلى طلب اليقين.

إن هذه النظم المعرفية لم تكن في معزل عن بعضها، بل كانت في تفاعل مستمر، وهذا أمر طبيعي، ولكن السؤال المهم هو معرفة محصلة هذا التفاعل واتجاهه. وهنا يلاحظ الجابري «أن البرهان، كمنهج، انتهى به الأمر في الثقافة العربية الإسلامية،

إلى أن أصبح مع الغزالي مجرد آلية ذهنية شكلية يراد منها أن تحلّ محلّ آلية ذهنية، شكلية هي الأخرى، آلية الاستدلال بالشاهد على الغائب، مما أفقده ـ أي البرهان ـ وظيفته الأصلية التي أرادها له أرسطو، وظيفة التحليل والبرهان». ويضيف أن «البرهان، كرؤية، انتهى به الأمر مع ابن سينا إلى الانخراط في إشكاليات المتكلمين من جهة، وتبنّي منتجات ـ العقل المستقيل ـ، منتجات العقل الهرمسي، من جهة ثانية، مما أفقد الرؤية البرهانية الأرسطية طابعها العقلاني ـ العلمي».

وإذا علمنا أن الهرمسية في أصلها ومضمونها عبارة عن ردّ فعل لاعقلاني ضد العقلانية اليونانية التي بلغت قمتها مع أرسطو، «إذن، فقد عاد الأمر بالبرهان الأرسطي في الثقافة الإسلامية مع ابن سينا إلى ما كان عليه قبل الإسلام، ولكن بعد أن ترك فيها آلته وأشلاءً من جهازه المفاهيمي وتصوراته العلمية. . .تداخلت هذه النظم المعرفية بعد أن انحلّت فاختلطت المفاهيم واشتبكت المسائل وتصادمت الرؤى والاستشرافات داخل الثقافة الإسلامية، مما جعل الحاجة إلى إعادة التأسيس والبنية ضرورة ملحّة»[١٥]. ولا بد من الاعتراف بأن أي تلخيص لأفكار الجابري لا يعطيها حقها، ولكن التلخيص ضروري هنا، والمهم أن نصل إلى ما أراد الجابري الوصول إليه أو إيصالنا إليه من حيث تأثير كل ذلك على التفكير العربي، وبخاصة في المجال السياسي.

والخلاصة التي ينتهي إليها هي أن القوى أو السلطات التي كانت تحكم العقل العربي والفكر الإسلامي طوال مرحلة التداخل التلفيقي ظلت هي هي، بوصفها نظماً مفككة تداخلت سلطاتها المعرفية وأصبحت تشكل ما يمكن أن يطلق عليه «البنية المحصّلة»، وهي بنية مركبة ومعقّدة كما يشرحها الجابري. وهذه السلطات الثلاث هي: سلطة اللفظ، وسلطة الأصل، وسلطة التجويز. والنتيجة «أن العقل العربي يتعامل مع الألفاظ أكثر مما يتعامل مع المفاهيم، ولا يفكر إلا انطلاقاً من أصل أو انتهاءً إليه أو بتوجيه منه، الأصل الذي يحمل معه سلطة السلف، إما في لفظه أو في معناه، إن آلية هذا العقل، في تحصيل المعرفة ـ ولا نقول في إنتاجها ـ هي المقاربة (أو القياس البياني)، والمماثلة (أو القياس العرفاني)، وأنه في كل ذلك يعتمد التجويز كمبدأ، كقانون عام يؤسس منهجه في التفكير ورؤيته للعالم»[١٦].

وبكلمة أخرى يتّصف التفكير العربي بما يلي: «هيمنة النموذج السلف، رسوخ

---

(١٥) محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، نقد العقل العربي؛ ٢، ط ٥ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦)، ص ٤٨٢.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٥٦٤.

آلية القياس الفقهي، التعامل مع الممكنات الذهنية كمعطيات واقعية، توظيف الأيديولوجي في التغطية على جوانب النقص في (المعرفي)، جوانب النقص في المعرفة بالواقع»[١٧]. ولا شك في أن في هذه الاستنتاجات مضامين سياسية مهمة بالنسبة إلى النظم السياسية وإمكانية استغلال الدين في السياسة، والسهولة النسبية التي تواجهها مؤسسات الإعلام الرسمي في هذه الغاية.

بالإضافة إلى هذا التحليل عن العقل العربي، من الجدير بالذكر هنا أن نشير إلى أن الجابري قدم لنا تحليلاً معمّقاً ومفصّلاً لمحددات وتجلّيات العقل السياسي العربي، فأظهر أن المحددات الرئيسية للعقل السياسي العربي هي ثلاثة: العقيدة والقبيلة والغنيمة، والتي ظلت هي المحركات الرئيسية للمجال السياسي العربي الإسلامي، على الرغم من النموذج الأمثل الذي رسمته العقيدة والرسول (ﷺ) (الشورى من الإيمان، وأنتم أدرى بشؤون دنياكم). فمن الناحية الواقعية لم يعرف الفكر الإسلامي في الميدان السياسي إلا ميثولوجيا الإمامة وأيديولوجيا الجبر والأيديولوجية السلطانية وفقه الخلافة (العقيدة). والقبيلة استمرت إطار التنظيم السياسي. أما الغنيمة فتعني اعتماد المواطنين على الريع الذي تجنيه الدولة من غزواتها وغنائمها وخراجها، حيث يستنفد العطاء الدخل كله، ضمن مبدأ «إنزال الناس منازلهم» أي التمييز بينهم على أساس القبيلة أو تقسيمهم إلى عرب وموالي وعامة وخاصة.

وقد أثرت هذه الممارسات وما يرتبط بها من أفكار كفكرة المستبد العادل على اللاشعور السياسي أو المخيال الاجتماعي العربي الإسلامي، لدرجة أن بعض الفقهاء وبعض الخلفاء كانوا يماثلون بين الحاكم والله عز وجل. وكانت تلك المماثلة تعني أن الحاكم هو سلطان الله على الأرض أو خليفته، فطاعته واجبة، من جهة، وهو يجب أن يقتدي بالخالق في العدل والرحمة، من جهة ثانية. ومن جهة ثالثة، هنالك التماثل في الوحدانية، فيقتبس الجابري قول الطرطوشي حيث يقول: «لو رفع السلطان من الأرض ما كان لله في أهل الأرض من حاجة... وكما لا يستقيم سلطانان في بلد واحد لا يستقيم إلهان للعالم، والعالم بأسره في سلطان الله تعالى كالبر الواحد في يد سلطان الأرض»؛ ويقتبس كذلك قول الفارابي عن تنظيم المدينة الفاضلة وتشبيهها بتنظيم الكون، فيقول: «ومدبِّر تلك المدينة شبيه بالسبب الأول الذي به سائر الموجودات»[١٨]. ومع أن الجابري يشدّد على ضرورة النقد الذاتي لعقلنا السياسي أو

---

(١٧) المصدر نفسه، ص ٥٦٥.

(١٨) محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، نقد العقل العربي؛ ٣، ط ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠)، ص ٢٥٥.

لفكرنا السياسي كعرب ومسلمين، ويعتبر أن الكلام في العقل السياسي العربي لم يبدأ بعد، فإنه يبين الخطوط الرئيسية للتغيير المطلوب، وهي ثلاثة: **أولاً**، تحويل القبيلة في مجتمعنا إلى لا قبيلة على شكل تنظيم مدني سياسي اجتماعي؛ **وثانياً**، تحويل الغنيمة إلى «اقتصاد ضريبة»؛ **وثالثاً**، تحويل العقيدة إلى مجرد رأي. فالفكر العربي المعاصر مطالَب، إذاً، بنقد المجتمع ونقد الاقتصاد ونقد العقل، العقل المجرد والعقل السياسي[١٩].

إن أفكار المستبد العادل ووحدانية القائد أو الزعيم أو الراعي (من تشبيه الراعي والغنم) في المخيال السياسي الاجتماعي، التي يشير إليها الجابري، وهي تنويعات لظاهرة الرجل العظيم، من الأهمية بدرجة قصوى في فهمنا لتفكيرنا السياسي وسلوكنا السياسي ونقدنا الذاتي لهما بحيث تحتاج إلى وقفة تحليلية هنا. ولعل من المؤشرات الإيجابية، ولو بدرجة محدودة، أن نلاحظ التحول من اعتبار وجود «المستبد العادل» في نهايات القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين ضرورة وإحدى المسلَّمات، إلى موضوع قابل للتحليل والنقد وإدراجه ضمن مشكلات التنمية المجتمعية والسياسية والسعي نحو الأفضل.

يبين لنا الجابري أن المخيال الاجتماعي الديني لدى العرب وما خالطه من الهرمسية والتيارات الغنوصية وحركة الحنفاء قبل الإسلام، كان يتضمن توقع ظهور الأنبياء، وكانت النبوة ظاهرة عادية ومتوقعة وفي متناول الناس المهيَّأين لها. ومن الأمثلة التي يذكرها: خالد بن سنان العبسي وزيد بن عمر بن نفيل وأمية بن أبي الصلت الثقفي، كأنبياء في أقوامهم. وهذا ما يفسر ظهور مدعي النبوة في أواخر عهد النبوة وبعد وفاة النبي (ﷺ)[٢٠]. ويرتبط بهذا المخيال توقع ظهور «القحطاني» كمنقذ أو رجل عظيم، وفي ذلك حديث ينقل عن النبي (ﷺ) «لا تقوم الساعة حتى يخرج رجل من قحطان يسوق الناس بعصاه»[٢١]. ومهما كانت درجة صحة هذا الحديث، فإنه يظهر أن توقّع ظهور «العظيم» جزء من المخيال الاجتماعي في ذلك الوقت. وفي الآية الكريمة: **﴿وقالوا لولا نزِّل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم﴾**[٢٢] ما يشير إلى بعض صفات ذلك الرجل العظيم المتوقع في أذهانهم. وفي زمن مَعاوية كانت مسألة ظهور القحطاني من القضايا السياسية الساخنة لأنه كان يعني

(١٩) المصدر نفسه، ص ٣٧٤.
(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٩٧ ـ ٢٠١.
(٢١) المصدر نفسه، ص ٢٠٨.
(٢٢) **القرآن الكريم**، «سورة الزخرف،» الآية ٣١.

في الواقع تحوّل الملك عن الأمويين (قريش) إلى القحطانيين (اليمنيين). ونص رواية البخاري كما ينقلها الجابري: «كان محمد بن جبير بن مطعم يحدّث أنه بلّغ معاوية، وهو عنده في وفد من قريش، أن عبد الله بن عمرو بن العاص، يحدّث أنه سيكون ملك قحطاني. فغضب معاوية فقام وأثنى على الله بما هو أهله، ثم قال: أما بعد، إنه بلغني أن رجالاً منكم يتحدثون أحاديث ليست في كتاب الله ولا تؤثر عن رسول الله (ﷺ) فأولئك جهّالكم. فإياكم والأماني التي تضلّ أهلها، فإني سمعت رسول الله (ﷺ) يقول إن هذا الأمر في قريش لا يعاديهم أحد إلا كبّه الله على وجهه ما أقاموا الدين»[٢٣].

ويعزز هذا التصور أو المخيال الحديث الذي يقول «إن الله تعالى يبعث لهذه الأمة على رأس كل مئة سنة من يجدد لها دينها»[٢٤]. وترتبط جميع هذه الأفكار بفكرة ظهور المسيح وفكرة المهدي المنتظر، وهي من جملة إسرائيليات السياسة، فكانت جزءاً من الجهد لتعبئة مخيال العامة في خدمة اللاعبين الحقيقيين في المجال السياسي[٢٥].

سابعاً: محمد الجويلي والمخيال السياسي والزعيم الأوحد

يقول محمد الجويلي: «لقد ظلت الجماعة العربية الإسلامية إلى حدود كتابة هذه السطور، ومنذ زمن طويل، تعيش حالة من اليتم الجماعي متجسدة في غياب الزعيم الواحد الأوحد الكاريزماتي الذي يلمّ الشمل ويوحد الصفوف... وقد نتشاءم كثيراً بأن نحقّب اليتم العربي الإسلامي بموت النبي الأب، ولكن لا نختلف في دخول الجماعة العربية الإسلامية مرحلة من اليتم الحقيقي والإحساس بالاضطهاد لا مثيل لها في هذا العصر»[٢٦]. ويرى الجويلي أن موضوع المخيال العربي الإسلامي بدا وكأنه مهمَّش، ويقع في دائرة اللامفكر فيه... [وفي المقابل] لقد تتالت الكتابات التي تمسّ العقل العربي، فمن **اغتيال العقل** لبرهان غليون إلى كتابات محمد عابد الجابري: **العقل السياسي العربي**، و**بنية العقل العربي**... الخ.

ولكننا لا نجد كتابات تمسّ بنية المخيال العربي الإسلامي، أو المخيال السياسي الإسلامي، فهذا ما لم يفكَّر فيه ولم يأخذ حظّه من العناية، وقد تعامى عنه المؤرخون

---

(٢٣) الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، ص ١٣٦.

(٢٤) نقلاً عن: علي زيعور، **قطاع البطولة والنرجسية في الذات العربية: المستعلي والأكبري في التراث والتحليل النفسي**، التحليل النفسي والأناسي للذات العربية؛ ٦ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢)، ص ٦٠.

(٢٥) الجابري، المصدر نفسه، ص ٢١٨ ـ ٢١٩.

(٢٦) محمد الجويلي، **الزعيم السياسي في المخيال الإسلامي بين المقدس والمدنس** (تونس: المؤسسة الوطنية للبحث العلمي، ١٩٩٢)، ص ١٦.

في الحضارة العربية الإسلامية الذين اتخذوا دائماً موقفاً إلى جانب العقل الكتابي واحتقروا المخيال ولم يهتموا به إلا نادراً. فهل يحق لنا أن نتحدث عن عقل عربي أصلاً حتى يتسنى الحديث عن اغتياله؟ والبحث في آليات اشتغاله؟ أم إن العقلانية ذاتها تتطلب أن نتحدث عن المخيال العربي الإسلامي عوض أن نتكلم عن العقل العربي الإسلامي؟ ثم بعد ذلك قد تتيح لنا المشروعية المعرفية أن نبحث في مواصفات العقل؟ هل لنا عقل سياسي أم مخيال سياسي[٢٧]؟ وبعد أن يعترف لمحمد أركون كأول من لفت الانتباه إلى أهمية البحث في المخيال العربي الإسلامي في عدة مناسبات، يبين أن اهتمامه هو (الجويلي) بالزعيم السياسي باعتباره موضوعاً لتخيل المخيال العربي الإسلامي، فيقول: «إن المهم في نظرنا ليس البحث في سوسيولوجية الزعامة، أي البحث في العوامل الاجتماعية التي تخلق من المرء زعيماً سياسياً فقط، وإنما الكشف عن سوسيولوجية تخيّل الزعامة»[٢٨].

«فالأسئلة التي تطرح على الفكر حادة واستفزازية: فإلى أي حد ما زلنا نعيد إنتاج تصورات أسلافنا القدامى نفسها حول الزعيم الذي نريد أن يقودنا، ونوعية العلاقة التي تربطنا به؟ فإذا ثبت ذلك فإلى ماذا نرجعه؟ هل يعود إلى أسباب سوسيو - سيكولوجية تمسّ الشخصية العربية الإسلامية في طبيعة تكوينها التاريخي؟ أم تعود إلى قوة ماضينا الذي يلتهم حاضرنا، ولا يترك لنا الفرصة لمحاصرته، والسيطرة عليه؟»[٢٩].

وللإجابة عن هذه الأسئلة يوظف الجويلي نظرية «أركيولوجية المعرفة» لميشيل فوكو وبخاصة بحثه المختزل حول السلطة الرعوية (الراعي والرعية) في الشرق المسيحي واليهودي، وسوسيولوجية المقدَّس والمدنَّس لدوركهايم، بالإضافة إلى حقائق التراث الإسلامي، وبخاصة الأفكار السنية والشيعية حول الزعيم (الخليفة، الإمام).

فبالنسبة إلى السلطة الرعوية يقول: «إن أحد أهم التجليات القدسية للسلطة في المجتمعات القديمة هي تلك المماثلة التي خلقها المخيال الإنساني عبر العصور بين علاقة الحاكم بالمحكوم من جهة، وعلاقة الراعي بقطيعه من جهة أخرى». ومع أن الجويلي يميز بين الخصائص أو المميزات المفترضة للرعوية الإسلامية، مثل كونها عطوفة وساهرة وتحاول التمثل بالقيم الإسلامية كالعدل، فإنه يلاحظ أن الاستعارة

---

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٤، ٢٤ و٢٧.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ١٥ و١٧٣.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٢٤.

الرعوية كما يمثلها العرب والمسلمون ليست إلا مراكمة للتخيل السياسي البشري في الحضارات التي سبقت الإسلام. «أليس الرعي في هذه الحالة عمل الأنبياء مما يجعله يتحوّل بالقوة في الضمير الديني إلى مقدس؟»[٣٠]. «لقد أراد الإسلام أن يطهِّر الحياة السياسية العربية من المدنس، وينتشلها من الزمني والدنيوي، بأن يحررها من الغلبة والقهر واحتكار المتع، وهي كلها من توابعها، فكانت الخلافة في مقاصدها العميقة تستجيب لهذه الإرادة على الأقل في المستوى النظري، فهل استطاعت الخلافة التي يقول فيها القلقشندي: «أطلقت في العرف العام على الزعامة العظمى، وهي الولاية العامة على كافة الأمة، والقيام بأمورها، والنهوض بأعبائها، أن تنجز مقاصدها، وتحقق المهام التي أنيطت بعهدتها؟ أم إنها دنست بالدنيوي، والإنسان المسلم الجديد ذاته [هو] الذي دجنها لتحقيق رغباته وأهوائه القديمة؟»[٣١].

وللإجابة عن هذه الأسئلة يقول الجويلي إن المدنّس يدشّن مرحلة ما بعد النبوة مباشرة، ولكنه يتستّر في ثوب المقدس، واستمر هذا طوال تاريخنا المديد، وكان هناك صراع دائم بين الرؤية الإسلامية التي تريد أن ترتقي بالإنسان من المرتبة الحيوانية، وبين الآليات العصبية المهيمنة في الحياة العربية قبل الإسلام. لذلك رأى بعض المسلمين، كالأصمّ من المعتزلة وبعض الخوارج، أن جهاز الدولة لا يمكن إلا أن يكون قمعياً، ورفضوا تنصيب الإمام معتقدين أن الأمة ليست في حاجة إليه إذا ما تحقق العدل بين أفرادها وتواطأوا على تطبيق الشرع[٣٢].

أما بالنسبة إلى الزعيم الفرد وارتباطه بالفرق الإسلامية وفكرة المقدس والمدنس، فيقول الجويلي: «وانقسم المجتمع الإسلامي العربي على ذاته إلى فرق عقائدية سياسية، كل واحدة منها تدين بولائها إلى شخصية رمزية ترى فيها المواصفات الكاملة للإمام القائد القادر على تطبيق الشرع وإنقاذ الأمة وخلافة الرسول. . . . فإن مقولة الزعيم الفرد بدت وكأنها تستبد بالوعي السياسي الإسلامي لتَسِمَه بعد ذلك طوال تاريخه. وأصبح ترديد فضائله، واستعادتها في أغلب المدوّنات التي تتعلق بالإمامة طوال قرون عديدة، يجعلها ترتقي إلى مستوى المقدس، أو ترديد مساوئها وثَلبها وجعلها تتهاوى إلى مرتبة المدنّس. فما يهمنا هنا، هي الصورة السلبية أو الإيجابية التي رسبت في الذاكرة الجماعية عن الزعيم المؤسس المركزي الذي بقي مغذّياً للمخيال

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٦٩ ـ ٧٥.
(٣١) المصدر نفسه، ص ٣٨ ـ ٣٩.
(٣٢) المصدر نفسه، ص ٤٨، ٥٨ و٦١.

الاجتماعي ومغذّى به»[٣٣]. أو بتعبير آخر: «من ثمة يتضح أن الزعيم السياسي يشكّل محور جذب كل حسب موقعه. واحد يزدريه، ولا يصوّره إلا متعفناً متورّماً يقطر رجساً. . . . وآخر يضفي عليه من الصفات ما يرتقي به إلى مستوى الآلهة فيقدمه على أنه يتحكم في نواميس الطبيعة ويُنطِق الحيوان، وهو الذي لا يتكلم كما نعرف، ويحوِّل في رمشة عين التراب سويقاً وسكراً»[٣٤].

إذاً، كانت فكرة الزعيم الفرد متجذّرة عند جميع الفرق، وعند المخيال الشعبي، ولكن كل فتاة بأبيها معجبة، وكل قوم بما لديهم فرحون، والزعيم المقدس لدى فئة قد يكون مدنّساً لدى فئة أو فئات أخرى. وبسبب تفاعل عوامل الأيديولوجيا واليوتوبيا وواقعية السياسة وضرورة المحافظة على دولة الإسلام، يبيّن لنا الجويلي ثلاثة أنماط من تخيل الزعيم لدى العرب المسلمين: التخيل الطوباوي، والتخيل الأيديولوجي ذو النزوع الواقعي، والتخيل الأيديولوجي ذو النزوع الطوباوي. فالزعيم الطوباوي هو الموجود بالقوة وليس بالفعل، إنه متخيل ولا يحمل مواصفات بشرية معهودة. ونجد صورته في **آراء أهل المدينة الفاضلة** للفارابي وفي **كليلة ودمنة** لابن المقفع.

وبحسب هذا التخيل، فالزعيم البشري لا يمكن أن يكون إلا مدنساً، والراعي الوحيد هو الله. والزعيم بحسب التخيل الأيديولوجي (النمط الثاني، ونفضل أن يسميه الجويلي بالأيديولوجي ذي النزوع الواقعي) هو التخيل السني للزعيم، وهو يتطلب صفات الكمال بالمواصفات البشرية الواقعية، من دون أن يضفي على الزعيم مواصفات أسطورية إلهية، وهو مرتبط ارتباطاً عضوياً بالتاريخ. ولكن تاريخيته ودنيويته لا تمنعه من أن يكون مقدساً، لأنه يسهر على تطبيق تعاليم الله في الأرض.»وإذا ما أصبح «مدنّساً»، فلا يجب أن نتمثله كذلك بل ينبغي أن نعترف بقدسيته. فعندما يكون المدنس في خدمة المقدس يتحول بالضرورة إلى مقدس». أما النمط الثالث، التخيل الأيديولوجي ذو النزوع الطوباوي، فهو التخيل الشيعي (الإمامي والباطني).

فالزعيم الشيعي لا يمكن إلا أن يكون مقدساً صرفاً، فهو معصوم من الخطأ ويمتلك الحكمة المطلقة. وهذه المسحة الأسطورية من شأنها أن تبرّر سلطته وتشرعها، وهنا تكمن أيديولوجية التخيل الشيعي. أما طوباويته، فإنه يظل منشوداً للسلطة منتظَراً، حتى يعود يوماً ليحقق العدل في الأرض[٣٥]. وفي موقع آخر من كتابه،

---

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٣٣.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ١٩٤.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ١٩٤ ـ ١٩٩.

يفصّل الجويلي بوضوح أكبر، الفروق بين الزعيم السني والزعيم الشيعي بالإضافة إلى ما ذكر في أعلاه.

فالزعيم السني دنيوي يمارس السلطة بالضرورة، ليس معصوماً ولكنه يقوم بواجب مقدس. تنطبق عليه شروط الإمامة الواقعية المحسوسة ويقيّم بميزان النفع (الأنفع للمسلمين). فيه براغماتية ونزوع ماكيافيللي، ضمن ضرورات التوازن والاعتدال. أما الزعيم الشيعي فهو مهمش من حيث ممارسة السلطة للأسباب التاريخية المعروفة. ولذلك كان من السهل أن يتم تخيله بصورة الكامل المطلق المعصوم الذي يمتلك مواصفات الأبطال المدهشين الذين يتمتعون بقدرات خارقة. والحد الأدنى في سلوكه: الزهد والتفاني الخالص والفضيلة وفعل الخير للناس. وأولاً وأخيراً، هو يمتلك هذه الصفات بالوراثة لأنه بالضرورة من نسل علي بن أبي طالب (ﷺ)، ومن آل البيت[٣٦].

ثامناً: علي زيعور وعلم البطولة وقطاع النرجسية

إن المراجع المشار إليها أعلاه تعالج قضية «الرجل العظيم» كعنصر أساسي في التراث العربي الإسلامي والمخيال الاجتماعي السياسي في ذلك التراث. أما الدراسة التي قدمها علي زيعور عن **قطاع البطولة والنرجسية في الذات العربية**، والتي يمكن اعتبارها النظرية العامة للرجل العظيم، فهي تنظر للموضوع نفسه من زاوية «علم البطولة» الذي يحلل استعداد المجتمع لتقبل الرجل العظيم أو البطل أو المنقذ من وجهة النظر النفسية السوسيولوجية الإناسية (علم الإنسان).

فهذا العلم يدرس الأكبرية، الأكملية، الأعظمية، إلى غير ذلك من التسميات، كنتاج الأنا الأعلى الذي يساهم في جعل الذات العربية قلقة وآثمة ومنجرحة، والذي هو قيم ومثل ووجدان ديني ونظر مثالي، وقوانين أخلاقية وضابطات اجتماعية. وعلم البطوليات أو «البطلياء» يساعد في عمليات فهم تصوّرنا التاريخي للإنسان المستعلي، للإنسان الأكبر، للمثل الأعلى المتحقَّق والمتخيَّل.

وهذه الظاهرة ظاهرة عامة وليست محصورة في المجال العربي. وعلم البطولة يقدم وسائل تعيد النظرة الأيديولوجية للأبطال إلى حجم بشري وإلى أخذهم على أنهم نتاج وقائع وظروف. «فعلم البطولة يمحو ويحذف ويزيل: يمحو الفهم الأيديولوجي للأبطال، ويحذف ما يلقى عليهم من إسقاطات وإضافات وهُوامات [تخيلات وهمية]،

---

(٣٦) المصدر نفسه، ص ١٠١ ـ ١١٦.

ويزيل النظرة الذاتانية والأخذ الاستنفاعي المصلحي المسبق والمتعسف للشخصية المستعلية. . . . [وهذا المدخل يختلف جذرياً عن] النظرة الكلية القديمة التي تقول بالمعلم الكلي القدرة واللازللية لهذا أو ذاك من الحكام، التي تتنافى مع العقل والمساواة وتلغي السعي إلى المعرفة وإلى الحقيقة وإلى الكمال، لأن الإيمان بالبطل يوقف، ويحجّر، ويصلد ويميت روح المبادأة والبحث والمبادرة. . . . يقودنا إيمان من ذاك القبيل إلى الفكر الأيديولوجي المقفل، لا إلى الفلسفة المنزّهة الحرة. المطلوب نقد الأبطال، والفكر القائل بهم، والمنتظِر لهم باتجاه استيعابهم، وتمثلهم، وإزالة الأقنعة والمسقطات والتصورات والوهميات المحيطة بهم. . . وذاك فهم يؤلف خطوة أساسية لسيرورة أخذ البطل منغرساً في حقل، خاضعاً للنقد التاريخي، وللأحكام العقلية، وللنسبية»[٣٧]. والبطل في تعريف زيعور «شخصية وهمية أو فعلية تعطيها جماعة من الناس قدرات فوق المألوف، وتمنحها سلطة على النفوس مستمرة وعميقة.

وتعتقد الجماعة أن البطل موجِّه للأحداث، وتراه منقذاً، حامياً، أباً وأماً، رابطة أو جسراً بين الجماعة والحقيقة، بين الجماعة والمطلق، بين الجماعة والاستمرار»[٣٨]. والبطل، حقيقياً كان أو متخيلاً أو من صناعة الإعلام، له وجوه وأسماء كثيرة: كالقائد والزعيم والسلطان والحارس والحامي والمنقذ وصاحب الشوكة وأمير المؤمنين ونور الدين وخليفة الله والعاهل والرئيس الأعلى والأكبر والقطب الأعظم، وغير ذلك من التسميات والصفات التي يرتبط بعضها باسم الجلالة أو باسم الدين أو بالوطن أو جزء منه أو برفاه المجتمع. والبطولة تحدث في مجالات كثيرة وليست محصورة في المجال السياسي، وهي لغة عالمية عرفها العالم كله، وشكلت جزءاً من اللاوعي الجماعي للإنسان عبر حضاراته وتواريخه، وهي توجد في الشعر والفقه والآداب والفرق الإسلامية والأنشطة الاجتماعية المختلفة، وهي لا تقتصر على الرجال من دون النساء.

فالبطولة رد لاواع على قلق راهن في الوجود وعلى خوف من المستقبل، والبطل صورة مثالية للإنسان المطلوب والمجتمع المرغوب. لذلك يتم التذوُّت أو الانصهار في شخصيته، لدرجة أن أفراد جمهوره «المستهلك» يزيلون من نفوسهم ما يمنعهم من الاقتداء به ويزيلون منه ما لا يتوافق معهم[٣٩].

---

(٣٧) زيعور، **قطاع البطولة والنرجسية في الذات العربية: المستعلي والأكبري في التراث والتحليل النفسي**، ٧ ـ ٩ و٢٦.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٣٤ ـ ٣٧، ٤٢ ـ ٧٧ و٨٣.

يقدم زيعور تحليلاً مفصّلاً مع الشواهد والأمثلة على مراحل الحياة التي يمر بها البطل أو الزعيم، وعلاقة كل مرحلة بجماعته أو أمته، وهي مراحل ما قبل الولادة، والتحول إلى البطولة والاهتداء الكامل، وتشمل هذه المرحلة أوصاف البطل وأعماله الخارقة ونشاطه الاجتماعي، وكراماته وخدماته لجماعته، ثم مرحلة هجرته أو رحلته للعالم العلوي وتوحُّده والعالم الغيبي، والأمل الدائم في رجعته أو عودته. وهي تفاصيل ممتعة، ولكننا لضيق المجال سنكتفي في هذا المجال بالإشارة إلى علاقة البطل بالعالم الغيبي والمضامين السياسية لتلك العلاقة. فالبطل نتاج زواج السماء (الأب) بالأرض (الأم، الرحم).

والرئيس العربي يدمج في ذاته البطولات المعطاة للرجل الأول بالمفهوم الصوفي والمفهوم الإناسي (الأنثروبولوجي) والمفهوم النبوي، وهو وريث النظرة الملقاة على القطب الصوفي، وعلى الكاهن ذي الوظائف التي نعترف بها وإن لم تكن قائمة موضوعياً، وعلى نظائر عنترة وأبي زيد والظاهر بيبرس والمهلهل وعلي الزيبق وعلي بابا. ذلك الرئيس منغرس في النظرة الميثولوجية للحاكم التي تربط الأرض بالسماء، وينتج عنها عزو الخصائص أو الصفات التالية له: التماهي في النبي (ﷺ) أو في الله تعالى، والعلم اللدني الإلهامي الذي يهبط عليه وحده، والعلم بالغيب وانكشاف المجهول أمامه، وعلاقته الخاصة مع القوى الخفية كالملائكة والأرواح، وإيمان مريديه بعودته بعد موته أو ما يعرف بالمهدية[٤٠]. ويرى زيعور أن المهدية، أو عودة البطل آخر الزمان ليملأ الأرض عدلاً ويُزهق الباطل، لا تقتصر على فئة من دون أخرى، فهي موجودة بدرجات مختلفة الحدة في الطوائف الإسلامية المختلفة. «إنها نتاج أوالية نفسية الجماعة المقهورة والإنسان المنجرح، أي هي تعويض وتمنيات وإسقاط رغبات على الزمن.

فالذات، فردية أو الجماعة، لا تستطيع أن تبقى في جو يقهرها أو يبخسها مُضئِّلاً قيمتها أو أبعادها. ولذلك تلجأ إلى المهدية كي تتوافر الأجواء النفسية التي تعيد لتلك الذات استقرارها مع حقلها، واستعادة تقييمها لذاتها. وكلما ازداد القمع على الذات أو على جماعة ازداد تمسكها بالمهدية وأمثال المهدية من معتقدات تغطي، وتقدم البديل الخيالي، وتعوض، وتشفي بأساليب غير مباشرة»[٤١]. ونحن نضيف: ما المهدية إلا الصورة المركَّزة للاستعداد الدائم لتوقع الرجل العظيم وتقبُّله والانخراط في الرؤى والتوقعات والأنشطة التي توحي ببداية ظهوره. وهذا يشجع الكثيرين من

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٨٥ ـ ١٤٩.
(٤١) المصدر نفسه، ص ١٥٦ ـ ١٥٧.

القيادات السياسية والقيادات الشعبية والدينية وغيرها، على محاولة استثمار هذه الظاهرة بطرق شتى. ومن يراقب الأنشطة الإعلامية للنظم السياسية العربية، كما ألمحنا من قبل، يلاحظ أنها جميعاً، باستثناء واحد، تحاول رسم صورة البطل أو العظيم أو الأول في كل شيء. وفي بعض ما يقوله زيعور ما يرسم الصورة التي نقصد.

يرى زيعور أن الغالب على العلاقة بين الرئيس السياسي وشعبه في الوطن العربي هي صورة الرئيس السايكوباثي العصابي باتجاه البطل المستعلي، حيث يتم التذكير باستمرار بجهاده الدؤوب لرفعة شأن الوطن واعتباره الأول في كل شيء، «. . . كي يعرض للشعب على أنه فيلسوف، ومفكر بارع، ومتحدث في العلوم والأدب والدين وكل ما خلق الله وما لم يخلق. ومن الشائع طبع كلماته منمّقة مزوّقة، وبمقدمات تظهر تفوّقها ورضوخ المفكرين إزاءها. الرئيس يصبح هنا حسوداً للفكر، فيجتاف دور الفيلسوف والمؤرخ والعارف والعرفاني. . . فهو قائد ملهَم، ذو رؤى، لدنّيّ المعرفة والسلطة والقدرات. حقّه مقدس، وواجبٍ إطاعته مقدس. فهو ذو وظائف اعتبارية تفوق ما يجمعه بيده من رئاسات وتحكّم وحقوق في التدخل والفَرض. . . ويمثل استدماج السلطة والمعارضة في شخصيته، وتجسيد اجتيافه لكيان الأمة ووجودها. . . كلّياني [كليّ] الحضور والقدرة مع استدعاء المعصومية واللازللية لفرضهما كالهالة حوله، وصاحب رسالة لها علاقة بالعناية الإلهية والتكليف الإلهي؛ فلا شيء كالرداء الديني يوفر للرئيس الدفء، والاحتماء، والانفراد، واللانقاشية، واللازللية والمعصومية. . . الخ.»[٤٢]. والنتيجة «فإن الرئيس، كشخص عُصابي أو، أحياناً، سيكوباثي لا يزال يتحكم بدل أن تتحكّم في السياسة النصوص والقوانين ومنطق العلائق.

لا تزال النظرية السياسية العربية غير موجودة، ولا نافذة، ولا مستقلة متّزنة. . . فالعلائق بين القطبين، الجماعة والرئيس، منجرحة غير متوازنة: تنمّي العلائق الطفلية مع السلطة، وتمنع إقامة الروابط التشاركية، وتعيق النقل إلى مرحلة الرشد حيث تسيطر الجماعة على مصيرها وتتجاوز مرحلة التبعية. من العلائق التسلطية إلى علائق التكافؤ والتوازن تمر طريق الخلاص، والتكيف السليم، وتكَوُّن أنا أعلى كأداة ضبط ذاتي نابع من الداخل غير قهّار ولا متسلّط ولا خوف من انفلات الغرائز والمكبوت»[٤٣]. بالإضافة إلى ذلك، تتميز العلاقة بين الرئيس والجماعة «بضعف الحس بالواقع وبسيطرة فكر غير واقعي النزعة والتوجه. . . . فالرئيس لا

---

(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٩٨ ـ ١٩٩ و٢٠١ ـ ٢٠٣.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٢١٦.

يرى، أو لا يستطيع أن يرى، الواقع بعينياته وحقائقه، ولا يود أن يعرف أن الوقائع تجري لا كما يود. . . [والنتيجة] إن الحوارية همّ فيلغيها. والديمقراطية تناقشه، فيسجنها. والحرية نور، فيطفئها. . . والتعجل في طلب القفز إلى النتائج المرجوة يؤدي إلى التسويف، والعيش في الأماني والتلويح بالقادم أو الملموح»[٤٤]. ولا شك في أن الحل في نظر زيعور هو الديمقراطية: «واضح في تحليلنا أن علائق القمع لاستجلاب الموافقة وفرض «المحبة» لا تخلق المجتمع المتزن ولا الموطن المعافى نفسياً وسلوكياً. . . إن الديمقراطية ضرورة نفسية، وعامل فعال في تكوين الصحة النفسية. وذاك أيضاً إلى جانب فضائلها في تفتيح الطاقات، والحرية، واحترام الكرامة. يكفي الديمقراطية أنها تلغي الجبرية التي يفرضها الرئيس، وتمحو اليقينية التي تسيطر في شخصيته وسلوكاته.

إن إضفاء اليقينية يتوازى مع طلب الرضوخ المطلق لمطلق فردي نفعي، أي لفرد يدّعي أنه وحده الحامي وحمّال الخير للجماعة والأمة والشريعة، وأنه ظِلّ الله، ولا قيد عليه إلا الله، ويخلف الله على الأرض، وأنه في الأنامركزية داخل العلائق. الرئيس الأنامركزي عُصابي، وسيكوباثي، ومغتصب. وسلوك من ذلك القبيل هو لا سويّ: يميل إلى تضخيم الذات والتصلب حولها، وإلى رفض علائق الحوارية والندّية والمساواتية. وعُصاب الرئاسة، الذي قلنا إنه عارض يؤلم الذات العربية راهناً، يعود إلى أسبابية بيئية أو إلى عوامل تتغذى من الحقل «المتخلف» في البنى وفي الحقل العقلي التنظيمي. أما العوامل النفسية فتعود في قسم منها إلى علائقه الأولى بأبيه، وإلى علائقه العائلية حيث اللاتوازن في السلطة داخلها[٤٥].

قدّمنا في هذا الفصل رؤى متعددة أو وجهات نظر لطبيعة الإنسان العربي، ونلاحظ أنه مهما اختلفت المصطلحات والأوصاف التي يستعملها المفكرون، فإن هناك قبولاً عاماً بفردية العربي كإنسان في المجتمع أو كقائد، وإن شخصية القيادة ملمحٌ مهمّ في القيادة العربية، والاستعداد لتقبّل الرجل العظيم هو أمر بارز، وإن كل هذه الصفات هي صفات مجتمعية. وهذه الأفكار تزودنا بتعزيز للنمط النبوي ـ الخليفي، ولكن أصحابها عرضوها بمفاهيم وأطر مختلفة، ويتميز النمط النبوي ـ الخليفي بالربط الحركي لهذه العناصر، وقدرته الأكبر على الفهم والتفسير. ولكن كل رؤية من تلك الرؤى لها قوتها وفائدتها في تحليل المجتمع العربي والإنسان العربي.

---

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٢٠٢.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٢١٣ ـ ٢١٤.



الفصل الثامن عشر

العوائق أمام الديمقراطية في النظام السياسي العربي والمجتمع العربي

أولاً: أسباب أزمة الديمقراطية في الوطن العربي

كتب عمر الخطيب عام ١٩٨٤ مستشرفاً مستقبل الوطن العربي عام ٢٠٠٠، وقد وضع تصورات أو تنبؤات لما سيكون عليه الوطن العربي بعد عقد ونصف من ذلك الوقت، ولم تكن حرب الخليج الثانية قد حدثت ولا اتفاقيات أوسلو ولا الانتفاضة الأولى ولا الثانية ولا أحداث أيلول/ سبتمبر عام ٢٠٠١ في الولايات المتحدة، وما تلاها من أحداث رهيبة على المستويين العالمي والعربي. وكان مما توقعه: عدم توافر العدالة الاجتماعية، وتعطيل الحقوق والحريات المهنية والنقابية؛ واستمرار أنظمة الحكم الفردية الديكتاتورية؛ وتحوّل الأنظمة الجمهورية إلى أنظمة جمهورية وراثية ملكية (جملكية)؛ وتغليب إرادة الحاكم على سيادة القانون؛ والإمعان في تزوير الانتخابات البلدية والنيابية والرئاسية؛ وتعطيل المؤسسات الديمقراطية؛ وحل الأحزاب السياسية أو حظرها؛ وانتشار الفساد السياسي والمالي والإداري؛ وتزايد احتمالات حوادث العنف السياسي والتطرف؛ والإمعان في نفي المثقفين وضربهم وسجنهم وقتلهم؛ وتوقيع معاهدات صلح منفردة غير متكافئة مع إسرائيل[1]. ويعلّق

(١) عمر الخطيب، «الوطن العربي حتى عام ٢٠٠٠: المحور الثاني،» **الباحث**، السنة ٦، العددان ٥ ـ ٦ (٣٥ ـ ٣٦) (أيلول/ سبتمبر ـ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٤)، كما وردت في: شاكر النابلسي، **الفكر العربي في القرن العشرين، ١٩٥٠ ـ ٢٠٠٠: دراسة نقدية تحليلية في ثلاثة أجزاء**، ٣ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠١)، ج ١: **القومية، الحرية، الاشتراكية، الوحدة**، ص ١٤ ـ ١٥.

شاكر النابلسي على ذلك بقوله: «وقد تحقق كل هذا الذي قيل وتم رصده رصداً عقلياً، بعيداً عن طوالع النجوم والنظر في أحجار الرجوم [التي تنصب على القبور]. وكانت النتيجة العامة الشاملة أن العصر الذي نعيشه كعرب في هذه المنطقة من العالم أصبح لا يمتّ إلى [بقية] العالم الآخر بصلة»[٢].

إن الديمقراطية لا تعيش من دون الحرية، والحرية هي توأم الديمقراطية. ومن المؤكد أن الحرية في الوطن العربي تعاني أزمات وعوائق هائلة أدّت إلى وأد الحرية والديمقراطية معاً. وفي هذا المجال يقدم شاكر النابلسي تحليلاً وافياً للعوائق أمام الحرية في الوطن العربي، وسوف نكتفي هنا بتلخيص موجز لما قاله في هذا المجال، وهو على إيجازه يصور لنا المناخ الذي نعيش فيه والذي يتناقض جوهرياً مع الحرية وشروط نجاحها. فأسباب أزمة الحرية العربية متعددة، منها ما هو ثقافي ومنها ما هو متعلق بالمثقفين العرب وبدور العقل العربي، ومنها ما يتعلق بدور اللغة العربية، ومنها أسباب اجتماعية ودينية وسياسية واقتصادية وخارجية، وهي مكونات هذا المناخ.

من الأسباب الثقافية والفكرية لأزمة الحرية في الوطن العربي، أن دور العقل قد انحسر في الحضارة العربية منذ أن انتصرت الأشعرية في القرن الحادي عشر الميلادي، وتحولها إلى فكر رسمي للدولة السنّيّة منذ ذلك الوقت إلى اليوم، وإقامتها التصور المركزي للعالم وإنشاء فكرة الزعيم الملهم، والمنقذ الأعظم، والمفكر الأوحد. وقد اقترن ذلك بأن فكرة الحرية في الحضارة الإسلامية فكرة غامضة ولم تحظَ قط بمفهوم إيجابي أو تبنٍّ من علية القوم سواءً كنا نتحدث عن الماضي أو عن الحركات والأحزاب السياسية المعاصرة، وعدم إعطاء خطاب الحرية الأولوية القصوى والجادة وتغليب معارك جانبية عليها، والانغماس في الطائفية والإقليمية عوضاً عنها، وعدم وجود معنى ليبرالي في مفهوم الحرية عند العرب، وضعف واختفاء الدعوة الليبرالية التي ظهرت في نهاية القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، بعد أن تحطمت تحت مِعوَل النقدين السلفي والماركسي، والفجوة الكبيرة بين صانع الفكر السياسي (المفكر) وصاحب القرار السياسي لتقدم المفكر وتخلف الأمير، الذي كثيراً ما جاء من صفوف العسكر، وحصر حرية العقل العربي وربطه دائماً وأبداً بعقل السلطة، والفجوة الهائلة بين الكَمّ الهائل من الكتابات العربية عن الحرية الفكرية والسياسية والاجتماعية، وبين الضمور الشديد في الممارسة الحقيقية للحرية.

أمّا المثقفون العرب فيقع عليهم الكثير من اللوم في أزمة الحرية. فكان مفهوم

(٢) النابلسي، المصدر نفسه، ص ١٥.

الحرية غامضاً لدى الكثيرين منهم، وقد عمل بعضهم في أجهزة الدولة وأصبحوا من المدافعين عن كبت الدولة للحريات، وقد كان هذا أكثر بروزاً في موقف الكثيرين منهم من الناصرية وتأييدهم المطلق لقيام عبد الناصر بمصادرة الحريات وإلغاء التنظيمات السياسية التي لا تطبّل ولا تزمّر له، وربط المثقفين بين الحرية والاشتراكية، وإخضاع الحرية للمفاهيم الاشتراكية، وتغليبهم للأيديولوجيات الحزبية على الحرية، وعدم استعدادهم للتضحية من أجل الحرية ما عدا استثناءات قليلة كأنسي الحاج وخالد محمد خالد[٣].

ومن الأسباب الدينية السياسية لأزمة الديمقراطية في الوطن العربي قصر الفترة التي كانت تمارس الحرية فيها قولاً وفعلاً، وهي فترة العهد الراشدي، ثم قفل باب الاجتهاد والاقتصار على التبعية والتقليد في العصور اللاحقة، وظهور فئة من علماء الدين الرسميين الذين كانوا مستعدين لتكفير من خالفهم وتكفير المعارضة، على الرغم من وضوح النصوص التي تبيّن أن لا إكراه في الدين، وتدخّل السلطات السياسية في الخلافات النظرية على مر العصور، واستغلال الأحاديث المختلقة من قبل الأنظمة السياسية للحصول على الطاعة العمياء للسلطان من قبل المحكومين، ومصادرة حرية العمل الإسلامي الشرعي مما أدى إلى ظهور تيارات تكفير المجتمع وجماعات الغلوّ باسم الدين، وظهور حركات عقائدية إسلامية مؤثّرة في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين (كالوهّابية والسنوسية والإخوان المسلمين)، لا تجعل الحريات العامة إحدى اهتماماتها الرئيسية.

وهنالك أسباب اقتصادية واجتماعية مختلفة كالتخلف والفقر والأمية وسيطرة التقاليد في مناهج تفكيرنا وممارساتنا ونظرتنا للسلطة. وأخيراً، هنالك من يذكر العوامل الخارجية، كما يقول منيف الرزاز، ويتلخص ذلك بتدخل الدول الخارجية في الصراع الناشب بين القوى الوطنية الداخلية لكل قطر من الأقطار نتيجة للتناقض الاجتماعي القائم، وحفاظاً من هذه الدول على مصالحها حتى بعد الاستقلال[٤].

وضمن هذا المناخ لا نستغرب عندما نرى الكثير من مظاهر تراجع الحرية والديمقراطية، بل وأدهما في بعض الأحيان. فعلى المستوى السياسي، نلاحظ وجود نص صريح في معظم الدساتير العربية على أن للحاكم الحق المطلق في فضّ المجالس النيابية المنتخبة (إن وجدت) متى شاء، وظهور أنظمة الحكم العسكرية والعائلية والعشائرية وأنظمة الحزب الواحد الحاكم، وتحوّل معظم النظم السياسية في الوطن

---

(٣) المصدر نفسه، ج ١: **القومية، الحرية، الاشتراكية، الوحدة**، ص ١٩٠ ـ ٢٠٤.
(٤) المصدر نفسه، ص ٢٠٥ ـ ٢١١.

العربي إلى أنظمة ملكية وراثية، سواءً ما كان منها ملكياً أصلاً أو ما كان منها جمهورياً، ولم يعد هناك ما يسمَّى بتداول السلطة، وإلغاء الحياة الحزبية التي كانت سائدة في النصف الأول من القرن العشرين، وتأميم الصحافة لصالح الدولة. وقد «أظهر الشعب العربي في النصف الثاني من القرن العشرين جبناً وخنوعاً واستكانة كبيرة وكظم غيظه، وأخفى قهره وجوعه وتشرُّده. بل هو على العكس من ذلك رحّب بالظلم والقهر وأقام الزينات والمهرجانات وأعلى الهتافات بحياة القيادات وأنظمتها. وبكى بكاءً شديداً وهستيرياً على رحيل الدكتاتوريات وزعمائها في مناظر سينمائية مثيرة، لم يشهدها نظّار النصف الأول من هذا القرن [العشرين]»(٥).

ويضيف النابلسي على ذلك قوله: «لم يشهد... أي عهد من عهود العرب السابقة من سحق قرى بأهلها وحلالها، وتمشيط مدن بسكانها بالدبابات وقاذفات اللهب، وهدم بيوت على رؤوس أهلها لمحاربة المعارضة السياسية كما شهد هذا العصر من النصف الثاني لهذا القرن [العشرين]. كما لم يشهد أي عصر من العصور العربية سجن المعارضين بالجملة دون محاكمة قانونية، وإبقائهم في سجونهم حتى الموت، أو تعذيبهم وتذويبهم بالأسيد وقتلهم بقضبان الحديد، أو نسفهم ونسف صحفهم بالديناميت، أو قتلهم بكواتم الصوت، أو قذفهم بطائرات الهليوكوبتر... أو خطفهم، أو تسليط كلاب مدرّبة عليهم... أو تقطيع أصابعهم التي كانت تكتب بيانات المعارضة»(٦).

وعلى المستوى الفكري نلاحظ ازدياد عنف وسطوة المؤسسة الدينية التي استطاعت أن تكفِّر باحثاً ومفكراً كنصر أبو زيد، وتطالب بطرده من منصبه كأستاذ جامعي، وتقيم دعوى طلاق بينه وبين زوجته بزعم أنه كافر، وغير تلك من الأحداث المماثلة في أقطار أخرى. وقد شهد هذا العصر كذلك مصادرات كثيرة لكتب فكرية على أيدي المؤسسة الدينية، وأصبح الكتاب العربي أحطَّ منزلة، وهرب وهاجر مجموعات كبيرة من الكتاب والصحافيين من بلدانهم إلى الخارج، وبخاصة إلى خارج الوطن العربي. «ولأول مرة في تاريخ الثقافة العربية يقوم حاكم كعبد الناصر في العام ١٩٦٦ بسجن موسيقي ومغنٍ كالشيخ إمام عيسى... مدى الحياة، ويسجن معه شاعراً كأحمد فؤاد نجم مدى الحياة أيضاً.

ولأول مرة في تاريخ لبنان يحاكم مغنٍ وموسيقي كمارسيل خليفة على ما قيل في نصوص أغانيه من مساس بالعقيدة الإسلامية.. ولأول مرة في تاريخ الثقافة

(٥) المصدر نفسه، ص ٢١٢ ـ ٢١٥.

(٦) المصدر نفسه، ص ٢١٦.

العربية يقتل ثلاثة مفكرين ونشطاء عقلانيين ليبراليين علمانيين وماركسيين من قبل الجماعات الإسلامية في فترة وجيزة، وهم، فرج فودة المصري وحسين مروة، ومهدي عامل، اللبنانيان. . .»[7].

وعلى الرغم من اتساع نطاق الاستبداد وبشاعته في هذا العصر، فإنه لم يكن بلا جذور تاريخية في تاريخنا، ولم يكن بدعة، بل إن له أصالة في تاريخنا. «كذلك فإن موقف بعض المثقفين العرب المؤيد والإيجابي من الحكام الطغاة المستبدين في هذا العصر. . . ووسمهم بالأبطال القوميين النادرين، وبمحرري الشعوب، وكبراء العيلة، والرؤساء المؤمنين، والآباء الرحماء الكرماء، والزعماء الرفقاء الخلصاء المنقذين، كان له مرجعيه تاريخية في التاريخ العربي السياسي، كما كان امتداداً لموقف المثقفين العرب المؤيد والإيجابي من الحكام الطغاة المستبدين في التاريخ العربي على امتداده الطويل»[8]. ولا ننسى من شواهد عنف التيار الديني محاولة اغتيال الروائي نجيب محفوظ، الحائز على شهادة نوبل للسلام، من قبل مهووس متطرف طعنه بالسكين، وقد تجاوز التسعين من عمره، في أحد شوارع القاهرة بالقرب من منزله.

ثانياً: الفرضيات الرئيسية حول العرب والديمقراطية

ما دامت الحرية والديمقراطية توأمين، كما ذكرنا، فإن من المتوقع أن تتشابه العوائق أمام الاثنتين. والذي يتصفح ما كُتب حول تلك العوامل المعيقة يحس بالتشاؤم، لأن المعيقات تبدو بلا حدود. فبالإضافة إلى العوائق المفروضة من نظم الحكم من ممارسات وإجراءات، فإن القوى السياسية المنظمة المؤثرة الكبرى في الوطن العربي (الإسلاميين، والقوميين، والماركسيين) لم تخدم الديمقراطية، بل هاجمتها وحطّت من قدرها ولم تجعلها همّها الرئيس، كما مر معنا. ويمكن تلخيص الأفكار المتعلقة بالعوائق أمام الحرية والديمقراطية بمجموعة الفرضيات أو وجهات النظر التالية.

١ ـ فرضيات المراحل والتخلف

إن الديمقراطية تمثّل مرحلة متقدمة من تطور المجتمع الإنساني اجتماعياً وثقافياً وسياسياً واقتصادياً، والمجتمعات العربية عموماً مجتمعات ما زالت متخلفة تسيطر عليها الأمية والفقر والعلاقات العشائرية، ولذلك فهي غير جاهزة للديمقراطية. ومن

---

(٧) المصدر نفسه، ص ٢١٨ ـ ٢٢٢.

(٨) المصدر نفسه، ص ٢٢٦.

تنويعات هذه الفرضية اعتبار أن الديمقراطية عملية كيميائية صعبة التركيب، تحتاج إلى تربة ومناخ خاصّين لكي تعطي أُكُلها، وهذه ما زالت غير متوافرة في معظم المجتمعات العربية. ومن التنويعات الأخرى اعتبار أن عدم إنجاز ثورة علمية في الوطن العربي هو السبب في عدم نجاح الديمقراطية. ومن فرضيات التخلف والمراحل الزعم بأن البيئة العقلية العربية أو الشخصية العربية معادية للديمقراطية، ما يوحي بتخلف عرقي في بعض الفرضيات.

٢ ـ فرضيات الثقافة السياسية والمخيال السياسي والاستمرارية التاريخية

إن المجتمعات العربية لا تملك ثقافة سياسية تمكّنها من ممارسة الديمقراطية وتجعلها تتحمّل تبعاتها ومسؤولياتها. ويمكن صياغة مضمون هذه النظرية بطريقة أخرى: إن المخيال الاجتماعي السياسي العربي لا يعطي المفاهيم والقيم الديمقراطية أولوية مرتفعة لأسباب كثيرة. وإذا ما أردنا أن نتحدث عن تلك الأسباب فسوف نجد أكثر من فرضية. من هذه الفرضيات اعتبار أن الاستمرارية التاريخية للنظم الاستبدادية الفردية المعتمدة على العشائرية والقبلية، لم تدع مجالاً للإنسان العربي ليتدرب على الديمقراطية أو المشاركة أو الشورى. فممارسة الديمقراطية أو الشورى الحقيقية لم تتم إلا في فترات محدودة، كمعظم فترة العهد الراشدي وفترة عمر بن عبد العزيز، وما عدا ذلك من ممارسات فقد قضت على الشورى والمشاركة والديمقراطية. إن هذه النظرة التاريخية للموضوع تقود إلى فرضية أخرى تنظر إلى النتيجة أو الواقع الذي أدت إليه الاستمرارية التاريخية، حيث تقول إحداها: العوائق الأساسية للديمقراطية تتمثل في ثالوث متكلس من العائلة والمؤسسة الدينية والدولة المتخلفة، حيث يتضافر هذا الثالوث للمحافظة على الوضع السياسي القائم ويؤدي إلى حجب الديمقراطية.

وتقول فرضية أخرى إنه نتيجة لهذه العوامل مجتمعة، هناك عوائق فنية أمام الديمقراطية في المجتمعات العربية، فالديمقراطية عملية مركبة تتضمن العديد من المؤسسات التي تتقاسم العملية السياسية كأجهزة السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية والأحزاب السياسية ومنظمات المجتمع المدني وغيرها، ونجاحها يعتمد على التدرب والممارسة التي تؤدي إلى أهلية للممارسة. وتطرح الأسئلة التالية في هذا المجال: هل لدى الشعب العربي أهلية للديمقراطية، وهل رُبّي على تطبيق الاستحقاقات والآليات اللازمة؟ وهل لدى الشعب العربي الاستعداد لدفع الثمن مقابل الديمقراطية؟ وهل لدى الشعب العربي من القادة والزعماء السياسيين القادرين على إدارة الآليات الديمقراطية المعقدة؟ ويمكن تلخيص هذه الأسئلة بسؤال رئيس: هل لدى الشعب العربي القابلية لأن يحكم نفسه بنفسه؟ وهناك إجابتان أو صياغتان

متعارضتان لقابلية الشعب أن يحكم نفسه بنفسه. تقول **الأولى**، إن قصة فشل الديمقراطية عند العرب هي ضعف الحكام في مقاومة إغراء التراجع عن الديمقراطية، وتقول **الثانية**، إنها قصة مقاومة الشعوب العربية لإغراء الديمقراطية .

٣ ـ فرضيات الرجل العظيم وأنماط السلطة

إن انتظار الرجل العظيم أو المنقذ أو المهدي المنتظر لدى غالبية الشعوب العربية طوال تاريخنا الماضي والحاضر قد أعاق نمو الديمقراطية، وهذه وثيقة الصلة بأفكار الثقافة السياسية والمخيال السياسي والاستمرارية التاريخية. ويتبع هذه الفرضية فرضيات أخرى كسيطرة أنماط السلطة الهرمية والطاعة العمياء والنظام الأبوي التقليدي والمستحدث، وهيمنة النظم العسكرية الفردية بألبستها العسكرية والمدنية، وما يرافق ذلك من إعلام يعزّز هذا الوضع. وكل ذلك لا يساعد على نمو الديمقراطية، بل يقف سداً منيعاً أمام نشوئها واستمراريتها.

٤ ـ فرضيات الربط بين الديمقراطية والعقائد أو الأفكار الأخرى، واعتبار أن الديمقراطية لا تاتي إلا بعد تحقيق عقيدة معينة أو فكرة معينة

كالإسلام أو الاشتراكية أو العدالة الاجتماعية أو التحرير أو الوحدة العربية. وقد مر معنا أن حركات العقائد الرئيسية الثلاث (الإسلامية والماركسية والقومية والناصرية بخاصة)، كانت من أهم أسباب إعاقة الديمقراطية. وهذا ما يعبِّر عنه شاكر النابلسي باستعمال الديمقراطية كمصرف تدفع إليه كل الأوراق مستحقة الدفع كالتحرير والوحدة والاشتراكية وحماية السوق الوطنية وغير ذلك(٩).

والفرضية المعاكسة تقول إنه لا ديمقراطية في الوطن العربي إلا «بعد أن تكون المجتمعات العربية قد أبعدت الأحزاب الإسلامية عن الساحة السياسية وقبلتهم أو رفضتهم كسياسيين فقط، ولكن ليس كسياسيين دينيين، وبعد أن تكون قد حصرت الدين في النشاط الاجتماعي وأبعدته نقياً طاهراً عن السياسة وشوائبها وآثامها»(١٠). ولا بد من التنبيه إلى أن مثل هذه الدعوة، على ما يبدو فيها من حرص على الديمقراطية، تتنافى مع ما تمارسه الكثير من النظم الديمقراطية، كإيطاليا وإسرائيل وغيرهما، من تعايش الأحزاب الدينية السياسية مع النظام الديمقراطي، شريطة أن تقبل تلك الأحزاب بالنظام الديمقراطي كنهاية وهدف، وليس كوسيلة انتقالية تعبر

---

(٩) المصدر نفسه، ج ٢: **الديمقراطية، العلمانية، الحداثة، العولمة والاستشراق**، ص ١٤٢.
(١٠) المصدر نفسه، ص ١٥٥.

من خلاله إلى نفي الآخر. ومن تنويعات هذه الفرضية اعتبار أنه لا بد من الفصل بين الدين والسياسة (ولا نقول بين الدين والدولة)، والعلمانية (العلمانية بالنسبة إلى هذا العالم بمعنى الدنيوية أو الزمنية) لتحقيق الديمقراطية. أي لا ديمقراطية من دون فصل الدين عن السياسية ومن دون العلمانية.

٥ ـ فرضيات الطبقة الوسطى

إن من أهم العوائق أمام الديمقراطية في المجتمعات العربية غياب الطبقة الوسطى أو ضعفها، وهي الطبقة التي تعي أكثر من غيرها أهمية الديمقراطية ولديها الاستعداد للمشاركة والتضحية من أجلها ودفع الثمن اللازم. يضاف إلى ذلك فرضية أخرى تقول إن من أهم عوائق الديمقراطية عدم ديمقراطية المثقفين أنفسهم، ومعظمهم من الطبقة الوسطى، وبخاصة عندما شكّلوا حركات سياسية أصبحوا قادة فيها ولم يمارسوا الديمقراطية داخلياً، بل عندما انتقلوا من المعارضة وأصبحوا جزءاً من السلطة أو مفكرين ومستشارين لها.

٦ ـ فرضيات القوى المعادية

إن الديمقراطية لا تتحقق في الوطن العربي لأن القوى المعادية لا تريد للعرب الديمقراطية الحقيقية، وتسعى جهدها لمنع أي تطور ديمقراطي حقيقي في أي بلد عربي لأن نتائج الديمقراطية ستكون لغير صالح تلك القوى. ويتبع هذه الفرضية فرضية تقول إن ممارسة الديمقراطية في المدى الطويل سوف تؤدي إلى الاستقرار السياسي والاجتماعي والتنمية الاقتصادية والسياسية، ومن ثمّ، إلى الوحدة العربية وإلى القوى العربية. وكل ذلك ليس في صالح القوى المعادية التي تفضّل أن تتعامل مع وحدات سياسية ضعيفة غير موحدة وغير ديمقراطية أو فيها ديمقراطية شكلية. ومن الفرضيات المعاكسة ما يقول إن العولمة الجديدة التي تقودها الولايات المتحدة وما تدعو إليه من نشر الديمقراطية والتخاصصية والحريات العامة، سوف يؤدي إلى «فرض» الديمقراطية أو نشرها على الرغم من الأنظمة الرافضة لها.

٧ ـ الفرضيات الجيوفيزيائية

ترى بعض الفرضيات أن محيط الصحراء هو الذي أملى على العرب جوانب كثيرة من خصائصهم وأسلوب تفكيرهم وعدم مواءمة الديمقراطية لهم. يضاف إلى ذلك فرضيات أخرى تقول إن موقع العرب من مركز الأديان السماوية الثلاثة كان له أثر على النظام السياسي العربي، حيث استغل الحكام هذه الحقيقة فتصرفوا كأنهم يستمدون مطلقية حكمهم من الحق الإلهي واعتبار الحاكم ظِلّ الله في الأرض.

ثالثاً: مناقشة الفرضيات حول العرب والديمقراطية

من الواضح أن هذه الفرضيات تختلف كثيراً في الأسس التي تستند إليها وربما تتناقض في ما بينها، ولكنها تتفق في النتيجة: فجميعها تبعد العرب عن الديمقراطية أو تبعد الديمقراطية عن العرب. إنها تتحدث عن موانع الديمقراطية عند العرب. وقد مر معنا قبل ذلك بعض الحالات التي يرى فيها بعض الكتّاب أن العرب أهل الديمقراطية بالمقارنة بين حياة العرب قبل الإسلام والديمقراطية، أو بالمقارنة بين الشورى التي جاء بها الإسلام والديمقراطية، أو باعتبار أن الغرب نقل الديمقراطية عن العرب.

ولكن الرأي الغالب هو ما تمثّله الفرضيات المذكورة أعلاه، التي تبعد الديمقراطية عن العرب. وقد اخترنا أن نسميها «فرضيات» لكي نبعدها عن مفهوم الحقائق الثابتة ونخضعها للنقاش، على الأقل من حيث الأسس التي استندت إليها. وبما أننا منذ البداية حدّدنا الديمقراطية بشكل رئيسي كنظام للحكم يتفاعل مع النظم المجتمعية الأخرى، ولا تحل محل النظام الاجتماعي أو النظام الاقتصادي أو القيم السائدة في المجتمع، بل تتفاعل معها مؤثرة ومتأثرة، وأن الديمقراطية بهذا المعنى تتعلق بالوسائل والهياكل والعمليات لتحقيق الأهداف الكبرى للمجتمع، فنحن نرفض من الأسس المذكورة ما يؤدي إلى واحدة أو أكثر من النتائج أو الاستنتاجات التالية، بالتضمين أو التصريح.

١ ـ اعتبار أن الديمقراطية تصلح لشعوب معينة ولا تصلح لشعوب أخرى، سواءً كان ذلك على أسس عرقية أو دينية أو جغرافية أو غير ذلك. ويدخل في ذلك فرضيات المراحل والتخلف والفرضيات الجيوفيزيائية. ويخفّ الاعتراض لو أخذنا هذه الفرضيات بالمعنى الاحتمالي وليس بالمعنى الحتمي. وإذا نظرنا إلى الدول التي تبنّت الديمقراطية منذ فجر التاريخ وحتى العصر الحالي، نرى أن طرق الديمقراطية متعددة ومراحلها غير موحدة وغير حتمية. وهذا ينفي أسس المراحل والتخلف والعنصر الجيوفيزيائي. ومما لا شك فيه أن الدول التي تتبنى الديمقراطية اليوم تتفاوت كثيراً جغرافياً وعرقياً ودينياً، وتتفاوت كثيراً على مقاييس التقدم والتخلف.

٢ ـ ربط تحقيق الديمقراطية بمرحلة تسبقها كالوحدة والتحرير وإقامة نظام عقائدي معين، أي اعتبارها مصرفاً تحول إليه جميع الأوراق المستحقة. فالديمقراطية كهياكل وعمليات وطرق لخدمة الأهداف الكبرى للجماعة البشرية بمشاركة أصحاب الشأن، ضرورية لكل جماعة بشرية تريد تحقيق أهدافها بالطرق السلمية وباحترام الاختلاف والتعايش مع الاختلاف، وتبنّيها يجب أن لا ينتظر دفع المستحقات

الأخرى. ويتضح ذلك جلياً كلما أمعنا النظر في حقيقة العملية السياسية في المجتمعات التي لا تعيش الديمقراطية وكيف يتم وصول قادتها إلى الحكم وكيف يتم التغيير القيادي فيها.

إن من المهم الوقوف هنا عند اصطلاح «الأهداف الكبرى أو العليا للمجتمع». فبعض الكتّاب والمفكرين أو عامة الناس يصرون على أن الديمقراطية هي غاية وليست وسيلة، وباعتبارها من غايات المجتمع الغربي الرأسمالي، فيجب علينا محاربتها. فهل الديمقراطية فلسفة وعقيدة، وهل هي من الأهداف العليا للمجتمع الذي يتبناها، أم هي تتعلق بالوسائل والأطر والمؤسسات والطرق والإجراءات التي يتبعها المجتمع لتحقيق الأهداف العليا؟ وللإجابة عن هذا السؤال نضع النقاط التالية:

أولاً، نحن نؤمن بالفكرة التي تقول بهرمية الأهداف والوسائل، حيث يمكن النظر لأية غاية كهدف على مستوى معين من هرمية الأهداف والوسائل، فهي غاية لما دونها من الوسائل، وكوسيلة لما يعلوها من الأهداف.

ثانياً، وضمن مفهوم هذه الهرمية، لا نجادل في أن الديمقراطية تستند إلى فلسفات وقيم أساسية تتعلق باحترام قيمة الإنسان (المواطن في ذلك المجتمع) واحترام حقوقه في الاختيار والمشاركة السياسية وحقوقه الأخرى، وأنه لا بد من وجود قيم مجتمعية سياسية ثقافية داعمة للديمقراطية السياسية. وعلى الرغم من أن تلك الفلسفات والقيم هي إنسانية عامة تحترم الإنسان في جميع مواطنه، فإن المجتمعات التي تبنّت النظام الديمقراطي غالباً اختارت منه ما يناسب أهدافها العليا، وهو احترام قيمة إنسانها فقط، وليس الإنسان بالمطلق في الزمان والمكان. ولذلك نلاحظ من وجهة نظرنا الإنسانية ذلك التناقض في سلوكها بين احترام حقوق الإنسان المواطن (أو بعض ذلك الإنسان)، وعدم احترام حقوق الإنسان «الآخر». ولكن تلك المجتمعات قانعة بما تفعل، لأنها تدرك أهدافها العليا، ولا مانع لديها من وجود ذلك التناقض، إن أدركت وجوده. وهذا يعني أن تلك المجتمعات اختارت الديمقراطية كهدف لتنظيمها السياسي وكوسيلة وإجراءات ومؤسسات لخدمة أهدافها العليا، وليست كهدف عالٍ من تلك الأهداف. وما علينا إلا معرفة تلك الأهداف حتى نتفهم التناقض القائم.

ثالثاً، وكنتيجة منطقية للتحليل السابق، نستطيع أن نؤكد أنه لا توجد تلك الدولة التي اعتبرت الديمقراطية عقيدة أو ديناً أو هدفاً أسمى وجعلت غايتها الكبرى تطبيق الديمقراطية بالمعنى الحقيقي ونشرها في المجتمعات الأخرى. وما تزعمه الولايات المتحدة، مثلاً، من أنها تهدف إلى نشر الديمقراطية في العالم، وأنها تقيّم الدول الأخرى بمعيار تطبيق تلك الدول للديمقراطية، هو وهم وخدعة مكشوفة لا

يمكن تصديقها على أرض الواقع، لأن تطبيق الديمقراطية الحقيقية في العالم سيأتي بقيادات مناهضة لأمريكا ويحبط سياساتها في الهيمنة على العالم. وبهذا المعنى فإن الديمقراطية كنظام سياسي (داخلي) تتعلق بالوسائل من طرق وإجراءات ومؤسسات لخدمة أهدافها العليا، وليست واحدة من تلك الأهداف، وإن نشر الديمقراطية في الدول الأخرى يتعارض مع الأهداف العليا للولايات المتحدة.

٣ ـ الفرضيات الطبقية، وبشكل خاص، صراع الطبقات. فالمجتمع بكل طبقاته يحتاج إلى الديمقراطية. ولا شك في أن نمو الطبقة الوسطى ووعيها يساعدان على نمو الديمقراطية، ولكن الطبقة العمالية تؤمن بالديمقراطية إذا لم تسيطر عليها حركات تؤمن بالصراع الطبقي وتدعو له. فالإيمان بوجود الطبقات أو الفئات العرقية أو الدينية أو غيرها في المجتمع لا يستدعي بالضرورة الإيمان بالصراع الطبقي أو الفئوي. فقد أثبتت الكثير من النظم السياسية المبنية على الديمقراطية حقيقة التعايش بين الطبقات والفئات المختلفة في المجتمع الواحد، وفشلت النظم المبنية على فكرة الصراع الطبقي. ولا شك في أن شكل النظام السياسي حاسم في جعل تلك الاختلافات تعمل في صالح الجميع أو تتصارع في ما بينها.

٤ ـ فرضيات القوى الخارجية أو القوى المعادية، سواء كانت من الداخل أو الخارج. وهذه الفرضيات تستعمل غالباً (كشماعة) تعلق عليها الأنظمة السياسية أو القوى المتنفذة رغبتها الحقيقية في الاستئثار بالسلطة. وهذا لا يعني أننا لا نؤمن بوجود قوى معادية تحاول توجيه المجتمعات العربية بعيداً عن الديمقراطية، ولكننا يجب أن نؤمن أن أثر هذه القوى يجب أن لا يكون حتمياً. فعندما لا يستأثر فرد بعينه أو أقلية بعينها بالسلطة، ويكون الحكم شأن الجميع ولا يحدث اختطاف دائم للحكم من دون المشاركة الحقيقية، يصبح أثر القوى الخارجية أو المعادية معدوماً أو ضعيفاً، لأنه لا يخدم إلا مصالح الحكام المختطِفين (بكسر الطاء). فالقوى المعادية التي لا تريد لنا الاستقرار والديمقراطية وحل مشكلاتنا العامة بالطرق السلمية حقيقة قائمة ويجب أن لا نسقطها من حساباتنا، ولكن التنظيم السياسي السائد هو الذي يمكِّن تلك القوى من تحقيق أهدافها فينا.

وعندما يستطيع التنظيم السياسي أن يقنع الشعب أنه يمثله حق التمثيل بالطرق المؤسسية الديمقراطية، فإنه حتماً سوف يحظى بالتماسك والوقوف أمام إغراءات أو تهديدات القوى المعادية. وقد أثبت هوغو شافيز رئيس فنزويلا ذلك بوضوح.

وبعد هذا الإسقاط للفرضيات التي توحي بحتمية معينة وتؤدي إلى إبعاد الديمقراطية كلياً عن العرب، فإن من المنطقي أن نقبل الفرضيات التي ترى في

المجتمعات الإنسانية، ومنها المجتمع العربي، تفاعل عمليات وتغيير مستمرة، وتتيح المجال أمام إشراقات ممكنة للتغيير نحو الأفضل، على الرغم مما يبدو من عوائق وصعوبات. وهذا ما تحققه فرضيات الثقافة السياسية والمخيال السياسي والاستمرارية التاريخية القابلة للتفسير بحقائق التطور، ويتبعها فرضيات الرجل العظيم المستندة إلى ثقافة الجماعة وما تعودت عليه من أنماط السلطة. فالمخيال السياسي والثقافة السياسية لمجتمع ما تختلف عن مجتمع آخر، ولكنهما قابلان للتغيير والتفاعل مع الأحداث الكبرى التي يتعرض لها المجتمع.

وهنا نستطيع أن نقول بثقة إننا لم نشاهد حاكماً فرداً، مستبداً كان أم «عادلاً»، إن جاز التعبير، يعطي شعبه فرصة حقيقة منظمة ومؤسسية للحصول على الديمقراطية والشعب يرفض تلك الديمقراطية. أي إننا نرى أنه، على الرغم من وجود بعض الصحة في كثير من العوائق، فإن تأثير هذه العوائق على منع الديمقراطية من النشوء والاستمرار ليس حتمياً، والعائق الأكبر في غالب الأحيان هو الاستئثار بالسلطة وإصرار المسيطر على حرمان الآخر من المشاركة واستمرار الاستئثار، مستعيناً بكل الوسائل الممكنة لإثبات فشل الديمقراطية وعدم ملاءمتها لشعبه أو أمته. وهذا المنطق وحده يسقط كل النظريات الحتمية لعدم حصول الديمقراطية في الوطن العربي حتى الآن، ويدل على أن تحقيق الديمقراطية عبارة عن تفاعل عوامل مجتمعية ممكنة الحدوث، وهي تحدث بطرق متعددة، وليس بنمطية معينة أو بتسلسل محدد من دون غيره.

والاستئثار بالسلطة يحدث بالإكراه ممزوجاً بالترغيب والترهيب والإغراءات واللعب على أنغام التفرقة والامتيازات (النمط السلطوي أو الخليفي)، أو بالهيمنة الطاغية للرجل العظيم (النمط الزعامي أو النبوي) مصحوباً غالباً بالإسقاط الطوعي أو غير الطوعي لآليات العمل السياسي والعملية السياسية التي تعكس التعددية والاختلاف والوصول إلى القرار عن طريق الحوار والتفاوض والبحث عن الحلول العملية.

رابعاً: الظروف والوسائل التي تساعد على الاستئثار بالسلطة ومنع الديمقراطية

قلنا إن الراغبين في الاستئثار بالحكم يستغلون كل الوسائل الممكنة لإثبات فشل الديمقراطية وعدم مواءمتها للشعوب العربية. ونعرض في ما يلي لمجموعة من الظروف والأفكار والأساطير الشائعة، التي تعتبر من أهم الوسائل التي توهم الكثيرين وتساعد على إظهار أن الديمقراطية غير موائمة لأمتنا.

١ ـ النتاج التاريخي للمجتمع العربي

كما أوضحنا في أعلاه، توصلنا إلى نتيجة أو فكرة أساسية هي أن الحقب التاريخية المختلفة التي عاشها العرب والتي شكّلت ثقافتهم السياسية ومخيالهم السياسي وما زالت تُشكلهما حتى اليوم، خلقت ظروفاً ومناخات لا تساعد على نشوء الديمقراطية واستمراريتها، وقد استطاعت الزعامات والقيادات السياسية التي وصلت إلى الحكم استثمار هذا التراث أفضل استثمار، وقد عززت بسلوكها السياسي، هي والحركات السياسية الدينية والقومية واليسارية، وما رافقها من تأثير القوى المعادية، استمرارية الأنماط التاريخية، لدرجة أن أصبح البعض يتصور أن العرب والديمقراطية ضدان لا يجتمعان. ويعتبر هذا العامل هو الظرف الرئيسي أو المناخ العام الذي يتيح الاستئثار ويساعد على فشل الديمقراطية. وبالإضافة إلى المكامن التراثية التي أشرنا إليها، قديمها وحديثها، عن هذا الموضوع، فإن المجال ما زال واسعاً أمام الباحثين لاستجلاء هذا التراث والتعمق فيه طولاً وعرضاً، لفهمه واكتشاف المخاطر الماثلة للاستمرار في السلوك السياسي الذي أدى إلى ما نحن فيه اليوم. وتتّبع النظم والحركات السياسية واحدة أو أكثر من الوسائل التي نشير إليها في الفقرات التالية.

ونحن نؤكد هنا ما قلناه سابقاً عن سقوط النظريات أو الفرضيات التي تزعم أن هنالك عوائق (ثابتة أو حتمية) عرقية أو جغرافية، أو نشوئية تطورية داروينية، أو فرضيات التأجيل التي تعتبر الديمقراطية مرحلة لاحقة لانتشار أو انتصار عقيدة معينة أو تحقيق غاية عليا كالتحرير والوحدة وما شابه ذلك. ويبقى الباب مفتوحاً على مصراعيه لاحتمالات التغيير نحو الديمقراطية بتفاعل القوى المختلفة الفاعلة في المجتمع بطرق وأساليب ومراحل متعددة في كل بلد، وهذا ما سوف نفصّله في فقرة لاحقة.

٢ ـ مخيال المنقذ أو المهدي المنتظر أو المصلح على رأس كل قرن

على الرغم من أن النتاج التاريخي الذي أشرنا إليه أعلاه وما أنتجه من مخيال سياسي قد تضمن عناصر متعددة كالذاتية والشخصانية واللامؤسسية وأهمية الرجل العظيم، فإن العنصر الأخير (الرجل العظيم) هو أهمها من حيث كونه أداة مناسبة للنظم السياسية والحركات السياسية لخدمة أهدافها بطرق شتى، ولكن مهما اختلفت تلك الأهداف، فإن النتيجة الطبيعية هي إعاقة الديمقراطية أو منعها. وأهم ما في فكرة المهدي المنتظر أو المصلح المتوقع، أنها أداة قوية للانتظار والتأجيل، وهذا يبعد أنظار الشعوب عن القضايا الماثلة في انتظار الظهور المبهر للمنقذ أو المصلح العظيم. ومن جهة أخرى، تجهد النظم والحركات السياسية في إظهار أن زعيمها أو مؤسسها

أو قائدها، هو الذي أرسله الله لإشباع هذه الصورة عند الشعب وتحقيق أمنياتهم. إن مخيال المنقذ أو المهدي المنتظر هو أحد المحاور الرئيسية لهذا الكتاب، وقد أخذ حيّزه المناسب، وسوف يحظى بحيز آخر في توصياتنا في الفصل الأخير (التاسع عشر)، لأنه من أخطر المؤثرات في سلوكنا السياسي، وهو ما زال بحاجة إلى دراسات جادة ومعمقة في مجال أو أكثر من المجالات المذكورة، لفهم أنفسنا والبحث عن التنظيم السياسي الذي يخرجنا من عظمة المنقذ، إلى عظمة الجماعة والعمل الجماعي.

٣ ـ مناهج التربية والتعليم والتثقيف السياسي والاجتماعي والإعلام الجماهيري

يكتب التاريخ المعاصر لكل بلد عربي على أن الرئيس هو البطل في كل شيء، وهو السبب في كل الخير الذي حدث للشعب، تقام له الأفراح والأعياد وتزيَّن له البلدان وتنشد الأناشيد الحماسية التي تدَّعي الانتصار على الأعداء، وترفع رايات النصر من دون حدوث معارك أو باستحضار معارك قديمة. وتُلزم المؤسسات التعليمية بتدريس مواد عن المجتمع تعزز هذه الخصال. وتسيطر الدولة على مؤسسات الإعلام العام الجماهيري بشكل مباشر وغير مباشر، حتى عندما تتم خصخصة تلك المؤسسات ووسائلها وعندما يتم إلغاء وزارات الإعلام. وتؤدي وسائل الإعلام دوراً حاسماً في رسم صورة البطل والمنقذ الفذ والحكومات الرشيدة، وتحرم المعارضة من عرض وجهات نظرها، ويصبح النفاق والتزلف والوصولية نمطاً سائداً في علاقات الناس بالدولة.

وخلال ذلك كله تُبث الأفكار المعززة لانتظار المهدي أو المنقذ، والأفكار المعادية للديمقراطية لأسباب واضحة. فنشر الأفكار عن المهدي المنتظر يخدِّر الناقمين والمتشككين ويتناسب مع اهتمامات المؤيِّدين. ونشر الأفكار المعادية للديمقراطية يظهر في النهاية أن الوضع القائم هو الصحيح، فلماذا نبحث عن بدائل فاشلة؟ وكما أشرنا سابقاً، يمكن أن تتخذ محاربة الديمقراطية أسساً وطنية أو قومية أو دينية أو ماركسية يسارية. إن هذه المجالات غنية بالإمكانات للراغبين في دراسة سلوكنا السياسي المعاصر، وتحليل نتائجه والبحث عن سبل العمل الجماعي والمشاركة السياسية والمدنية في مجالات شتى.

٤ ـ ربط الديمقراطية بالغرب

من وسائل محاربة الديمقراطية ربطها بالغرب المستعمر وجعلها بغيضة ومسؤولة عن كل الويلات التي ألحقها الغرب بنا. ولا يقبل أصحاب هذا الاتجاه أي تمييز بين

الديمقراطية كنظام للحكم، كما أسلفنا، وبين الأهداف والأطماع التي حركت الغرب لإلحاق تلك الويلات بنا. وفي هذا الإطار بيّنا سابقاً أن الأهداف والقيم والمصالح «العليا» للغرب هي المسؤولة عما ألحقه بنا، وليست الديمقراطية، لأن الديمقراطية تنظم العملية السياسية وكيفية الوصول إلى الحكم وكيف يتم التغيير. أما محتوى العملية السياسية فيعبّر عن قيم المجتمع وأهدافه العليا وغير العليا. فإذا كانت القيم الاجتماعية الاقتصادية السياسية والدولية (الخارجية) للمجتمع لا تمانع في إلحاق الأذى بالآخرين خارج المجتمع، فالديمقراطية كنظام سياسي لا تستطيع منع ذلك، لأنها أداة للتعبير عن قيم الناس والأهداف التي يرتضونها والقرارات العامة. ويجب أن لا يعني ذلك أن الديمقراطية فاشلة أو عدوانية، **فهي آلية التعبير عن الإرادة العامة.**

فإذا كانت الإرادة العامة إنسانية مسالمة غير عدوانية، يكون القرار العام بموجب الديمقراطية معبّراً عن ذلك. وإذا كانت الإرادة العامة عدوانية توسعية، فإن الديمقراطية كآلية للتعبير عن القرار العام للمجتمع تؤدي دورها «بحيادية». وإذا قارنّا موقف الكونغرس الأمريكي في تأييد العدوان على العراق بموقف البرلمان الهندي في رفض العدوان ومنع رئيس الوزراء من إرسال قوات إلى العراق، يتضح دور الديمقراطية في أنها آلية التعبير عن القرار العام، سواءً كان إنسانياً أو عدوانياً، صائباً أم مخطئاً. أما القيم والأهداف «العليا» للمجتمع، فهي أمر آخر، وهي التي تحرّك الناس في أيّ اتجاه يستعملون آلية القرار العام. ولكن هذا المنطق غير مقبول لدى الرافضين للديمقراطية، ويكتفون بالقول إن الديمقراطية نتاج غربي استعماري يجب أن لا نسمح له بالتدخل في حياتنا. والنتيجة لهذا المنطق إعطاء المبرر للأشكال المختلفة للاستبداد السياسي.

٥ ـ تعزيز التضارب بين الإسلام والديمقراطية

يأخذ تعزيز التضارب بين الإسلام والديمقراطية ثلاثة أشكال رئيسية. **أولها** يبني على الربط بين الغرب والديمقراطية، ثم التركيز على الانحلال والفساد الأخلاقي بالمعنى الجنسي وشرب الخمر كصفات ملازمة للغرب، واعتبار أن الديمقراطية تجلب لنا كل ذلك إذا تبنيناها. وعندئذ تفسر الحريات العامة التي تنادي بها الديمقراطية الليبرالية بأنها تحلُّل من الدين والأخلاق.

وقد بيّنا في أكثر من موقع من هذا الكتاب أن الديمقراطية، بصفتها تخص التنظيم السياسي بشكل رئيسي في المجتمع، فدورها محدد بكونها آلية للتعبير عن نظام القيم والنظم الفرعية الأخرى في المجتمع. وهذا يعني أن القيم الدينية

والعشائرية والثقافية المختلفة، تؤثر في النظام الديمقراطي ومفهوم الحريات. والمجتمع يقرر الحريات الأخلاقية التي يريد. فإذا كانت قيم المجتمع الأخلاقية إسلامية، فإن النظام الديمقراطي لذلك المجتمع يتكفل بالتعبير عن تلك القيم. **وثاني** أشكال تعزيز التضارب بين الديمقراطية والإسلام طرح أفكار وشعارات تنقض الديمقراطية من أساسها كنظام مناقض للإسلام، كفكرة «الحاكمية لله» وفكرة أن المشرِّع هو الله وليس الإنسان كما تريد لنا الديمقراطية أن نفعل ونعارض شرع الله. وهذه الأفكار، **أولاً**، تتجاهل كون الديمقراطية بشكل رئيسي نظاماً للحكم وأنها يمكن أن تتكيف بحسب قيم المجتمع وتتفاعل مع النظم المجتمعية الأخرى، متأثرة ومؤثرة، وقد أوضحنا ذلك في أكثر من موقع.

وبذلك، عندما تكون هناك حرية اختيار وديمقراطية، فإن أخلاق المجتمع هي من اختصاصه ولا تفرض عليه الديمقراطية التحلل المزعوم. ولكن خطورة هذا الموقف أنه، بمساواته بين جميع أشكال الحرية وربطها بالغرب «الفاسد» يؤدي إلى وأد الحريات عموماً. **وثانياً**، إن فكرة وشعار «الحاكمية لله»: مبنية على فهم خاطىء للإسلام والديمقراطية. وقد بيّنا سابقاً أن بعض كبار المفكرين الإسلاميين، كمحمد الغزالي، يرفضون فكرة «الحاكمية لله» ويعتبرونها إحدى الطرق لتعزيز الاستبداد السياسي.

ونضيف على ذلك بالقول إن من وضع اصطلاح «الحاكمية لله» قد أخفق إخفاقاً واضحاً. فكلمة حاكمية هي مصدر حاكم، والله عز وجل يصف نفسه بأنه «أحكم الحاكمين». ومعنى ذلك بديهياً أنه يوجد حاكمون آخرون باعتراف القرآن الكريم، وهم بشر، ويصبح لفظ «الحاكمية لله» متناقضاً مع قوله تعالى إنه **﴿أحكم الحاكمين﴾**[11]، ولا يجوز أن يوضع اسم الجلالة إلا في صنف يليق به. ولا شك في أن لهذا الاصطلاح تطبيقه المناسب في هرمية الكون. فالله هو حاكم هذا الكون وحاكم الحاكمين. وهذا ليس موضع جدل، بل الجدل هو حول المستوى الهرمي الكوني الذي يريدنا ناحت اصطلاح «الحاكمية لله» أن يقود تفكيرنا إليه. فالله هو أرحم الراحمين، فهل حرم البشر من الرحمة (أن يكونوا رحماء)؟ والله أكرم الكرماء، فهل منع البشر من ممارسة الكرم وأن يوصفوا بالكرماء؟ والله خير الماكرين، فهل عجز البشر عن المكر؟ والحاكمية مصدر من «حاكم»، وهذه من أسماء الله الحسنى، وكل اسم آخر من أسمائه الحسنى، جلّ شأنه، يمكن اشتقاق مصدر منه. فيصبح بإمكاننا القول: الكرم لله، والقدرة لله، والملك لله، وغير تلك من المصادر التي

---

(١١) **القرآن الكريم**، «سورة هود،» الآية ٤٥.

تنسب للذات الإلهية. ولكننا ندرك بداهة أن مصادر الصفات التي تنسب إليه تختص به جل جلاله، وفي الوقت نفسه، لا تنفي الصفات نفسها عن البشر، ولكن بما يتناسب مع الطبيعة البشرية وحدود إمكاناتها. وضمن هذا السياق نستطيع أن ننسب الحكم والكرم والقدرة وغيرها من الصفات إلى البشر من دون الاعتداء على خصوصية تلك الصفات عند الله تعالى.

فهنالك حاكمية لله تعالى، وهنالك حاكمية للبشر، كل ضمن موقعه ومكانته. والذي نحت اصطلاح «الحاكمية لله» لم يكن يتحدث عن مضمون الآية الكريم **﴿إن الحكمُ إلا لله أمرَ ألا تعبدوا إلا إياه﴾**[١٢] أو الآية **﴿إن الحكم إلا لله عليه توكلت وعليه فليتوكل المتوكلون﴾**[١٣] ولا عن المعنى الكوني الشمولي بمعنى كونه تعالى البارئ المصور والخالق للأكوان كلها المنظِّم لسيرها، المحدد لمصيرها، بل كان يتحدث عن كيفية حكم البشر في المجتمع الإنساني. وبهذا، فكأن هذا الاصطلاح، بالشكل الذي وضعه ناحته، يحرم البشر من الحق الطبيعي الذي وهبه الله تعالى للبشر بأن يحكموا أنفسهم بواسطة حكام منهم ضمن ما أنزله الله بقوله: **﴿يا داوود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى﴾**[١٤].

وبما أن الناحت لهذا الاصطلاح كان يتحدث عن حكم المجتمع البشري (السياسة)، فلا يجوز له أن يقصر مصدر الحاكمية على الذات الإلهية، لأنه بذلك يلغي مجال الحاكمية البشرية الواسع الذي ميّز الله به البشر من غيرهم من الكائنات، ولأن هذا المجال يقع ضمن مفهوم «الأمانة» التي قَبِلها الإنسان، إنه كان ظلوماً جهولاً. وما ذلك إلا مظهر من مظاهر الحرية التي وهبها الله للإنسان، ومن مظاهر التكليف وتحمل المسؤولية.

ولذلك فنحن نرى أن هذا الاصطلاح، على ضعفه وركاكته، من أخطر وأقوى الوسائل لإظهار أن الديمقراطية تتعارض مع الإسلام، لأن هذا الاصطلاح قد اكتسب انتشاراً واسعاً على الرغم من ضعفه الواضح. أما شعار «التشريع لله» فهو تكييف آخر لمفهوم «الحاكمية لله» ولا يقل انتشاراً وتأثيراً، وهو بحاجة إلى دراسات معمقة تؤدي إلى حل الصراع بين مفهوم الديمقراطية ومفهوم الشريعة. وفي التجربة الإيرانية في التوفيق بين الشريعة والمجالس النيابية المنتخبة انتخاباً حراً مباشراً ما يعطي إضاءات مفيدة. أما الشكل الثالث لتعزيز التضارب بين الإسلام والديمقراطية

---

(١٢) المصدر نفسه، «سورة يوسف،» الآية ٤٠.
(١٣) المصدر نفسه، «سورة يوسف،» الآية ٦٧.
(١٤) المصدر نفسه، «سورة ص،» الآية ٢٦.

فهو اصطلاح «الإسلام هو الحل»، وبخاصة عندما يطرح كرد على المطالبة بالديمقراطية. وكما طالبنا ناحت اصطلاح «الحاكمية لله» بأن يحدد المستوى الكوني الذي يتحدث عنه والنطاق البشري في الحاكمية، فإن من يطرح هذه الصيغة يواجه المطالبة ذاتها.

فالسؤال الأول هو، على أي مستوى من مستويات الوجود الإنساني والتنظيم الإنساني يطرح شعار «الإسلام هو الحل»: على مستوى النظرة الكلية للكون والخالق، ومستوى مكانة الإنسان في الكون، ومستوى التعاون بين الشعوب، ومستوى النظم الاجتماعية والاقتصادية، ومستوى علاقة الحاكم بالشعب، ومستوى القضايا العلمية والفنية والمهنية كالطب والهندسة والزراعة، وغير ذلك من المستويات؟ وعندما تطرح الإجابة على مستوى نظام الحكم وعلاقة الحاكم بالشعب أو الأمة، فالرد هو ما سبق أن قلناه في الفصل الثالث عندما شرحنا نشوء النمط النبوي ـ الخليفي. وملخص ذلك أن العصر الراشدي الذي يوصف بأنه الأقرب إلى روح الإسلام كانت فيه مظاهر خطيرة في الحياة السياسية للمجتمع تخالف نصوص الإسلام وروحه، أهمها أن ثلاثة من الخلفاء الأربعة استشهدوا قتلاً بسبب الحكم بشكل رئيسي، وحدوث معركتيْ الجمل وصِفِّين القاصمتين، وقد وكان الإسلام موضع الاتفاق التام. فلماذا لم يكن الإسلام هو الحل عندئذ؟

وهذا يقودنا إلى السؤال الثاني. ما هو دور الإنسان وموقعه في طرح شعار «الإسلام هو الحل»؟ في رأينا أن هذا الشعار يهمل دور الإنسان (المسلم بالذات) في التفاعل مع الدين (الإسلام) والأحداث المختلفة، وهو دور مهم وحاسم يجب أن يحسب له الحساب الصحيح الذي يدرك الطبيعة البشرية ويميز بين ما هو نظري وواجب ومطلوب، وما هو واقعي وفعلي وبشري. فالإنسان في تعامله مع الدين ليس عنصراً محايداً أو آلياً، بل إنه متفاعل ويطبق التفسير والإدراك والدوافع في تفاعله مع الدين والأحداث. فمشكلة هذا الاصطلاح أنه عمومي ويعطي إجابة عمومية في موقف فيه خصوصية التنظيم السياسي والعمليات السياسية التي تتناول طبائع البشر، ومن أهمها الجشع والطموح الشخصي والأنانية وإهمال الآخر، وهي صفات تميز معظم الطامحين إلى الحكم والراغبين في القوة والسلطة، مهما كانت ديانتهم وميولهم السياسية، حتى ولو كانوا مسلمين. ومع أنهم عادة أقلية عددية في أي مجتمع أو أية منظمة، فإنهم هم الذين يقودون المجتمعات إلى الخير أو إلى الشر.

ولذلك لا بد من تمكين المجتمع من وضع القيود الكفيلة بجعلهم يسيرون بحسب إجماع الأمة الذي يتمثل عادة في رأي الأغلبية، وهي الصورة المبسطة للديمقراطية، لا أن يسيروا بحسب أهوائهم الشخصية أو ما يزعمون أنه يمثل رغبة

المجتمع أو توجيهات الباري عز وجل. ومن هنا يتبين أن دور المجتمع هو أن يضع التشريعات والقيود على هذه الفئة التي تود أن تكون في الحكم وأن يجعلها تمثل الإرادة العامة والقرار العام، وبذلك نستطيع أن نقول إن «الحاكمية للمجتمع» من وجهة التنظيم السياسي في المجتمع، وهذا هو دور الإنسان في هذه المعادلة. وختاماً لهذه الفقرة، نقول لمن يصرون على إقحام هذه المصطلحات العمومية الغامضة على حياتنا الفكرية والسياسية: إن هذه المصطلحات بنصوصها والمعاني التي نسبوها إليها لم ترد في الكتاب ولا في السنة، وإنما هي تأويلات لمدركاتهم الشخصية عما يعنيه الإسلام، ومن التواضع في هذا المجال قبول النقد والرأي الآخر.

٦ ـ استثمار نظريات المراحل والتخلف والظروف الراهنة والاستثنائية وما إلى ذلك

«ظروف الوطن لا تسمح بتطبيق الديمقراطية»، «أعطونا فرصة حتى نزيل العدوان أو حتى نحدث التنمية القومية اللازمة»، «نحن نسعى لتطبيق الديمقراطية بعد أن يتم استتباب الأمن ـ والقضاء على المعارضة!»، «الديمقراطية لا تناسبنا لأنها تتناقض مع خصوصياتنا».

هذه الشعارات ومثيلاتها كثيرة نسمعها باستمرار من قبل الأنظمة السياسية التي تدعي أنها لا ترفض الديمقراطية بل تؤجلها للوقت المناسب. ولا يأتي الوقت المناسب بتاتاً. فلا الاحتلال زائل، ولا التنمية حاصلة، ولا الأمن مستتب (مع أنه ممعن في الاستتباب!)، ولا الظروف زائلة، والخصوصيات باقية إلى الأبد. والحقيقة أننا لا نريد الديمقراطية بل نتعلل بالظروف والمراحل والوقت المناسب. ولقد ناقشنا الفرضيات التي تعالج هذه المسائل وأبدينا معارضتنا لها بمنطق التنظيم السياسي.

ونضيف هنا أن الديمقراطية، مهما كان تعريفنا لها، هي الطريقة السلمية للوصول إلى القرارات العامة من خلال المشاركة السياسية وتنظيماتها، ومن خلال إتاحة الفرصة لعرض جميع وجهات النظر من دون إرهاب أو خوف، ومن دون عنف أو إراقة دماء. وبهذا المعنى هي الميل الطبيعي للإنسان لكي يكون له وزن وقيمة في القرارات التي تخصه، بما فيها قرارات التنمية وإزالة الاحتلال ومعالجة مسألة الأمن والظروف الراهنة، وما إلى ذلك. والقرارات العامة مستمرة في زمن السلم والحرب، وفي مراحل التنمية المختلفة، وفي الظروف العادية والظروف الصعبة، وهذه القرارات ليست امتيازات لفرد أو أقلية حاكمة، ولكنها من حقوق وواجبات المجتمع أو الجماعة أو الشعب. والنتيجة الواضحة هنا هي أن هذه المبررات والتعليلات تخدم فقط مصلحة النظام الحاكم أو القيادة المسيطرة على تنظيم ما، لأن السبب الحقيقي في

«تأجيل» الديمقراطية، أي رفضها، هو أنها سوف تؤدي إلى تغيير ليس في صالح النظام الحاكم، وبالذات في شخص الحاكم نفسه ومن حوله من الأشياع. والأمثلة كثيرة على أنظمة استطاعت أن تحقق الاستقرار الأمني لعقد أو عقدين أو أكثر، بحيث تلاشت قوة المعارضة وقضي عليها أو أصبحت مشردة، ولم تحدث خطوات نحو الديمقراطية. واستغلت الأنظمة ذلك الاستقرار الأمني في مزيد من القهر والاستبداد. ولا يعقل أن يظل التأجيل والانتظار إلى «أجل غير مسمى»، أي إلى الأبد أو إلى ما لا نهاية.

ونود أن نبين هنا أننا لا نرفض فكرة المراحل بالمعنى العملي الإجرائي الذي يعني التخطيط لتطبيق الديمقراطية ضمن فترة زمنية محددة وقصيرة، مع بيان المراحل والخطوات والإجراءات والتشريعات والمؤسسات اللازمة، وبمنأى كامل عن شخصنة المراحل والخطوات والتشريعات والمؤسسات اللازمة، وبمنأى كامل عن شخصنة الموضوع واعتباره هبة شخصية أو مكرمة يمكن سحبها في أي وقت يشاؤه المانح أو صاحب المكرمة. لا أحد يعترض على هذا المفهوم للمراحل، ولكن الاعتراض على الغموض في المراحل والخطوات والمؤسسات والتشريعات وجعلها قضية شخصية لصاحب المكرمة وإبقائها غامضة لأجلٍ غير مسمى.

إننا لا نستطيع في هذا العصر تحقيق أهدافنا الوطنية والقومية بالهياكل والمؤسسات والعمليات السياسية الحالية، والتي تهمل المشاركة السياسية ومؤسساتها وكل الحريات والحقوق والإجراءات المرتبطة بها. ولا بد من المشاركة الجماعية في العملية السياسية وعمل ما يترتب على ذلك من تضحيات والتزامات وحقوق وواجبات، ودفع الثمن اللازم من قبل الجميع، لأنه في النهاية ثمن تحمُّل المسؤولية من قبل الجميع، والتصدي لهذه المسؤولية العامة، وعدم إحالتها إلى شخص بعينه، أو أقلية لا تمثِّل في النهاية إلا مصالحها الخاصة.

خامساً: العلاقة بين الديمقراطية والنمط الزعامي ـ السلطوي

١ ـ النمط الزعامي ـ السلطوي (النبوي ـ الخليفي) والمخيال السياسي الاجتماعي العربي

بعد أن توصلنا إلى النتائج المذكورة في الفقرات السابقة عن الديمقراطية وخصائصها ومزاياها وعيوبها وعوائقها، نحاول أن نتناول بالبحث في هذه الفقرة السؤال التالي: ما العلاقة بين هذا التحليل عن الديمقراطية، والنمط الزعامي ـ السلطوي (النبوي ـ الخليفي)؟

للبدء بالإجابة عن السؤال نرى أن المخيال السياسي عند العرب هو غالباً ما يتضمنه النمط الزعامي ـ السلطوي من ذاتية (أو شخصانية) وفردية ولامؤسسية وتوقع الرجل العظيم، بالإضافة إلى النمطين الفرعيين: النمط الزعامي (النبوي)، والنمط السلطوي (الخليفي) وخصائصهما وشروطهما وعمليات التحول بينهما. وهذا لا يمنع وجود عناصر أخرى في المخيال السياسي كالاستعداد أو الميل للشورى والديمقراطية والمشاركة، ولكنها عناصر كامنة بالقوة (أو بالإمكان) ولم تتحقق بالفعل. وبما أن هذه العناصر، ولو أنها ضعيفة وما زالت بالقوة، هي قابلة للتطوير لتصبح بالفعل وتسود على عناصر النمط في المخيال السياسي العربي. والثقافة السياسية العربية على العموم، بقيت هي ثقافة النمط الزعامي ـ السلطوي، وقد تعززت بالممارسات السياسية للزعامات والقوى السياسية في النصف الثاني من القرن العشرين، كما أسلفنا، والتي لم تعطِ الشعوب العربية الفرصة الكافية للتدرب على الديمقراطية والإحساس بفوائدها. وهذا أدى بالضرورة إلى ما يسمى بالعوائق الفنية أمام الديمقراطية، والتي تعني عدم توافر القيادات والقوى التي تستطيع أن تقود العمليات والمؤسسات السياسية إلى تحقق الديمقراطية.

ويجب أن ننوه هنا إلى أن استعداد العرب للديمقراطية في بداية عصر النهضة (نهايات القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين) كان أفضل من الفترة اللاحقة، وذلك بسبب تأثير القوى المشار إليها. وفي ضوء العلاقة الوثيقة بين النمط الزعامي ـ السلطوي والمخيال السياسي العربي والثقافة السياسية العربية، فمن المنطقي أن نعتبر أن العوائق التي تعترض الديمقراطية في الوطن العربي، والتي أشرنا إليها في أعلاه، هي كامنة في النمط المذكور أو مرافقة له. والفقرات التالية توضح المقارنة بين النمط الزعامي ـ السلطوي بشقيه (النمط الزعامي والنمط السلطوي)، وبين الديمقراطية. وهذا يستدعي المقارنة بينهما في مجالين: المجال الأول هو كونهما نظامَي حكم، والمجال الثاني هو خصائص المجتمع الذي يعيش فيه نظام الحكم وطبيعة العملية السياسية والتنظيم السياسي في ذلك المجتمع (انظر الجدول رقم (١٨-١)).

٢ ـ المقارنة بين النمط الزعامي ـ السلطوي والديمقراطية

يحاول الجدول رقم (١٨-١) تلخيص أهم خصائص الديمقراطية التي عرضناها سابقاً (الفصل ١٥) ويبين، بمقارنة الطرفين، مدى توافرها في النمط الزعامي ـ السلطوي. وتؤدي المقارنة إلى النتيجة المهمة وهي أن عناصر النمط بشقيه (الزعامي والسلطوي) تتعارض مع خصائص الديمقراطية، أي إن النظام السياسي الذي تنطبق عليه صفات النمط العام أو أي من نمطيه الفرعيين (النمط النبوي ـ الزعامي أو

الخليفي ـ السلطوي) يتعارض مع خصائص الديمقراطية ومتطلباتها وشروط نجاحها. ومن أهم مظاهر الاختلاف أن نظام الحكم في النمطين الفرعيين يقرره الحاكمون بحسب رؤيتهم ومصالحهم وليس بحسب دستور يمثل القوى المختلفة في المجتمع، وأن السلطات تميل إلى التداخل ولا فصل للسلطات مع ترجيح سيطرة السلطة التنفيذية على التشريعية بشكل خاص، وأن رأس الدولة لا يكتفي بالسلطة التنفيذية ويميل إلى تركيز السلطات، وأن السلطة التشريعية لا تأتي غالباً عن طريق الانتخاب الحر المباشر، بل قد تكون معينة وقد تأتي عن طريق انتخابات شكلية تتناسب مع رغبات الحاكم.

يضاف إلى ذلك أن تداول السلطات غير معترف به ويتم التغيير بالتعيين أو عن طريق القوة والعنف، والمشاركة الشعبية إما أن تكون غائبة أو شكلية. وهنالك استثناءات كثيرة في حكم القانون، والسيطرة غالباً لفرد أو لأقلية. والحريات العامة هي ما يقرره الحاكم وأجهزته الأمنية. والقوانين غالباً لا تصدر عن سلطة تشريعية بل عن جهاز يتبع الحاكم ويمثل وجهة نظره، ولا يتم إبداء وجهات النظر إلا بطلب من الحاكم وضمن دوائر مغلقة ومن دون شفافية أو حوار عام يعكس جميع وجهات النظر والمصالح. هذا بالنسبة إلى التنظيم السياسي، أما المجتمع الذي يسيطر عليه النمط الزعامي ـ السلطوي فيغلب عليه وعلى الدولة مبدأ الواحدية، والاختلاف غير مرغوب فيه، والتعددية تعطى مدلولاً عشائرياً أو إقليمياً أو طائفياً في خدمة مصالح الحاكم؛ والمعارضة مرفوضة وغالباً ما تكون ممنوعة. والمؤسسية في الوظائف العامة السياسية والإدارية ضعيفة وتحلّ محلّها الشخصانية وعبادة الفرد وبخاصة الرجل الأول، حيث تجهد أجهزة الإعلام في صناعة الرجل العظيم أو البطل سواءً كان يمتلك الصفات أم لا. ومع احتمال وجود مشاعر المساواة الإنسانية وقبول الآخر والتعايش في المجتمع، فإن الحكم يحاول أن يظهر أنه هو أساس هذه المساواة والتسامح وقبول الآخر، وليست نتيجة طبيعية للتفاعل الاجتماعي والسياسي كما يحدث في النظم الديمقراطية.

وأخيراً، ففي حين أنه يتوافر لدى المجتمع الديمقراطي وفاق عام على أن الديمقراطية هي النظام الأنسب للحكم وعلى إعطائها القيمة العليا مع رفض الاستبداد ورفض الاستئثار بالسلطة، يفرض نظام الحكم في النمط الزعامي ـ السلطوي على المجتمع مفهوم الوفاق العام على نظام الحكم نفسه، بصفته وصياً على الأمة، والموحد الوحيد لها، ويصبح بديلاً للديمقراطية أو أي مطلب أو مطمح آخر يريده المجتمع. وهذه الاختلافات الواضحة بين خصائص الديمقراطية وخصائص النمط الزعامي ـ السلطوي، تؤكد أن خصائص النمط التي تسكن المخيال السياسي العربي تعارض

الديمقراطية وتمنع نشوءها واستمرارها. ولكن، كما نوضح في الفصل الأخير (التاسع عشر)، إن نتائج هذا التعارض ليست حتمية لصالح النمط إذا قامت بواجباتها الأطراف المهتمة بنشر الديمقراطية. فهنالك حاجة لنشر الوعي بالديمقراطية وبيان مخاطر الاستمرار في نهج النمط والاعتماد على الفرد «العظيم» المنقذ. وهذا الدور هو من مسؤولية جميع مؤسسات المجتمع والتنظيمات السياسية والتطوعية والمفكرين والمثقفين. إن للمدارس والجامعات والأحزاب السياسية والنقابات المهنية والجمعيات الثقافية والاتحادات العمالية والإدارات الحكومية والشركات، دوراً مهماً في التثقيف والممارسة. وسوف يتم توضيح هذه الأمور في الفصل الأخير.

الجدول رقم (١٨-١)

المقارنة بين الديمقراطية والنمط الزعامي ـ السلطوي

الديمقراطية	النمط الزعامي ـ السلطوي
١ ـ نظام الحكم يقرره دستور يمثل القوى المختلفة في المجتمع.	١ ـ نظام الحكم يقرره الحاكمون بحسب رؤيتهم و/ أو مصالحهم.
٢ ـ السلطات الثلاث منفصلة ولا تسيطر واحدة على الأخرى.	٢ ـ السلطات الثلاث تميل إلى التداخل، وغالباً تسيطر التنفيذية على التشريعية خصوصاً.
٣ ـ رأس السلطة التنفيذية (غالباً رئيس الدولة) يخضع للمساءلة أمام السلطة التشريعية والقضاء.	٣ ـ رأس الدولة لا يكتفي بالسلطة التنفيذية ويميل لتركيز السلطات ويتجاهل الفصل بينها.
٤ ـ السلطة التشريعية تأتي عن طريق الانتخاب الحر المباشر وتحكم بمبدأ الأغلبية.	٤ ـ السلطة التشريعية، إن وجدت، قد تكون معينة أو تأتي عن طريق انتخابات شكلية تخدم الحاكم.
٥ ـ مبدأ تداول السلطات يطبق على رئيس الدولة وأعضاء السلطتين الأخريين ضمن إجراءات ومبادئ واضحة لا تخضع للتأثير المباشر من رأس الدولة.	٥ ـ مبدأ تداول السلطات غير معترف به ويتم التغيير بالتعيين (الحزبي، العائلي، الشخصي، إلخ.) أو عن طريق القوة والعنف.
٦ ـ مشاركة المواطنين هي الأساس في اختيار رأس الدولة وأعضاء السلطة التشريعية.	٦ ـ مشاركة المواطنين إما أن تكون غائبة كلياً باعتبار أن الحاكم يمثل الجميع، أو أن تكون شكلية أو مقيَّدة.
٧ ـ من أهم مبادئ الدستور حكم القانون على الجميع، وعدم سيطرة فرد بعينه أو قلة على الشعب، وضمان الحريات العامة.	٧ ـ هنالك استثناءات كثيرة في حكم القانون يقررها الحكم، والسيطرة غالباً لفرد أو أقلية، والحريات العامة هي ما يقرره الحاكم وأجهزته الأمنية.

يتبـــع

تابـــع

٨ ـ القوانين تصدر عن السلطة التشريعية بعد سماع كل الآراء والتداول وإعطاء فرصة كافية لكافة وجهات النظر ذات الصلة بالموضوع ضمن مبدأ الشفافية وحق الحصول على المعلومات للجميع.	٨ ـ القوانين تصدر عن جهاز يتبع الحاكم ويمثل وجهة نظره، وإبداء وجهات النظر يتم بطلب من الحاكم وضمن دوائر مغلقة قد لا تعكس وجهات النظر العامة.
٩ ـ التعددية مصونة والاختلاف في وجهات النظر مبدأ من مبادئ العمل السياسي في الدولة، والمعارضة حق، ولمن يمثلها وجود حقيقي في السلطة التشريعية وفي مجالات العمل العام كحرية الصحافة والتجمع الحزبي والنقابي.	٩ ـ يغلب على المجتمع والدولة مبدأ الواحدية والنظام الشمولي، والاختلاف غير مرغوب، والتعددية تعطى مدلولاً عشائرياً أو إقليمياً أو طائفياً في خدمة مصالح الحكم، والمعارضة مرفوضة وغالبا ما تكون مقموعة.
١٠ ـ يغلب المفهوم المؤسسي في وظائف الدولة السياسية والإدارية، وتضعف نسبياً الشخصانية وعبادة الأفراد.	١٠ ـ تغلب الشخصانية في الوظائف السياسية والإدارية وعبادة الفرد الحاكم، والمؤسسية ضعيفة.
١١ ـ يغلب على المجتمع الديمقراطي الإيمان بالمساواة الإنسانية وقبول الآخر والتسامح والتعايش والسماح للجميع بممارسة طقوسهم ومشاعرهم بحرية تامة.	١١ ـ مع احتمال وجود مشاعر المساواة الإنسانية وقبول الآخر والتعايش في المجتمع، فإن الحكم يحاول أن يظهر دائماً أنه هو أساس المساواة والتسامح وقبول الآخر، وليس نتيجة طبيعية للتفاعل الاجتماعي والسياسي.
١٢ ـ يتوافر لدى المجتمع الديمقراطي وفاق عام على أن الديمقراطية هي النظام الأنسب للحكم وإعطائها القيمة العليا مع رفض الاستبداد والاستئثار بالسلطة.	١٢ ـ يفرض نظام الحكم على المجتمع مفهوم الوفاق العام على نظام الحكم نفسه (بصفته وصياً على الأمة) ويصبح بديلاً للديمقراطية أو أي مطمح آخر.
١٣ ـ من مظاهر التعددية في المجتمع وجود مراكز متعددة للقرار ولا يتنافى هذا مع هيبة السلطة.	١٣ـ يعتبر تعدد مراكز القرار تهديداً لهيبة الدولة ويجب أن تخضع جميع التجمعات للسلطة السياسية.

الفصل التاسع عشر

النمط النبـوي ـ الخليفـي والديمقراطيـة

أولاً: عودة إلى فرضيات الدراسة

كما يذكر القارئ، استهللنا هذا الكتاب بالفرضيات التالية في المقدمة:

١ ـ تسيطر على عملية القيادة السياسية العربية نمطية معينة نسميها «النمط النبوي ـ الخليفي» أو «النمط الزعامي ـ السلطوي»، وهي مستمرة بغضّ النظر عن عقيدة المجموعة أو الفترة الزمنية التي تعيشها. هذه النمطية هي ظاهرة عامة بغضّ النظر عن الزمان والمكان.

٢ ـ منشأ العناصر الأساسية لهذه النمطية اجتماعي ثقافي وهي أربعة عناصر: الشخصانية أو الذاتية، الفردية، اللامؤسسية، والاستعداد لتقبّل الرجل العظيم. ويوجد شرح وافٍ لهذه العناصر في الفصل الثاني حيث يتم تناول النمط بشكل تفصيلي. ويمكن تفصيل هذه الفرضية الرئيسية إلى فرضيات فرعية أربع هي:

أ ـ تتصف القيادة العربية بالشخصانية وهي مكتسبة من المجتمع.

ب ـ تتصف القيادة العربية بالفردية وهي مكتسبة من المجتمع.

ج ـ تتصف القيادة العربية باللامؤسسية وهي نتيجة لتضافر الشخصانية والفردية.

د ـ يتصف المجتمع العربي بدرجة عالية من الاستعداد لتقبّل الرجل العظيم، وهو استعداد مرتبط بمثلث العناصر الثلاثة السابقة ارتباطاً وثيقاً.

٣ ـ دور العقائد في التأثير على استمرارية النمطية المذكورة أو تعديلها دور

ضعيف، أي إن استمرارية النمط أقوى من تأثير العقائد.

٤ ـ يشكل النمط النبوي ـ الخليفي بمجموع عناصره وحركيته المخيال السياسي العربي، وهو بصفته خاصية للمجتمع، غير محصور في الممارسات السياسية للقيادات، بل هو أيضاً متمثل في ما يشكل النظرية السياسية للقيادة في الثقافة العربية. فهو يمثّل الوحدة بين النظرية السياسية والممارسة الفعلية للقيادة.

٥ ـ هنالك نتائج سلبية لاستمرارية هذه النمطية، من أهمها ضعف استعداد المجتمع العربي للديمقراطية. وبصيغة أخرى، هنالك تعارض كبير بين ما يفرضه النمط النبوي ـ الخليفي من سلوك، وما تتطلبه الديمقراطية من شروط وسلوك ونتائج.

إن ذكر هذه الفرضيات كفرضيات تبدو مستقلة يجب أن لا يصرف تفكيرنا عن الوحدة العضوية بينها، وهذه الوحدة هي فكرة «النمط» أو النموذج البنائي التحليلي الذي نعتبره أيضاً نظرية لمفاهيم وسلوك القيادة العربية، وفي الوقت نفسه، نظرية عامة للعلاقة الإيجابية شبه الطردية بين سيطرة الذاتية والفردية، من جهة، واللامؤسسية وتوقّع الرجل العظيم، من جهة أخرى.

لإثبات هذه الفرضيات أو توضيح تجلياتها في الحياة السياسية العربية والفكر السياسي العربي، تدرّجنا في الدراسة بأربع خطوات أو مراحل رئيسية هي:

● تجليات النمط في مرحلة نشوئه وتبلوره خلال فترة الرسول (ﷺ) والخلافة الراشدة.

● تجليات النمط في تراث الخلافة والإمامة والشورى في النظرية والممارسة.

● تجليات النمط في دراسة حالات معاصرة وفي الفكر السياسي المعاصر.

● دراسة الفكرة الديمقراطية بشكل عام ومناقشة فكرة «الديمقراطية العربية» والمقارنة بين ثقافة النمط النبوي ـ الخليفي أو مخيال النمط النبوي ـ الخليفي والديمقراطية.

وقد أظهرنا في كل من هذه الخطوات أو المراحل هيمنة النمط النبوي ـ الخليفي، بعناصره الأربعة وبالتعريفات التي حددناها في الفصل الثاني. وقد بيّنا عندما ذكرنا هذه الفرضيات أن عملية الإثبات في بناء النماذج الفكرية التحليلية والنظريات لا تستند بالضرورة إلى الأرقام والإحصائيات كما تفعل الدراسات الميدانية السلوكية. فالإثبات هنا هو قدرة النظرية أو النمط على الفهم والتفسير بالدرجة الأولى، ثم التنبؤ والتحكم في المدى الأوسع. وقد تحقق الفهم والتفسير في كل فصل

من فصول الكتاب، أي إنه قد تم إثبات الفرضيات المذكورة بالمقدار الذي يسمح به التنظير في العلوم الاجتماعية وبناء النماذج النظرية التحليلية. ومن الجدير بالذكر أن النمط يبين لنا وحدة غريبة بين الفكر العربي السياسي وممارسات الحكام. فالفكر السياسي العربي والممارسات السياسية العربية تتوحد حول عناصر النمط النبوي ـ الخليفي، خلافاً لما يُتوقع عادة من وجود فجوة كبيرة بين النظري والواقعي.

فنظرية الخلافة تعزز ممارسات مؤسسة الخلافة. وأفكار الفقهاء القدامى عموماً تهيئ للممارسات السياسية التي يمارسها الخلفاء. وفي العصر الحديث نرى أن الحركات السياسية التي كانت رائدة للإصلاح كانت تنظر لعدم ضرورة الديمقراطية، أي للاستبداد السياسي، وفي الوقت ذاته، تمارس القمع السياسي وتعزز فردية القيادة ولامؤسسيتها. وهذه نتيجة خطيرة من نتائج الدراسة تدعو إلى الكثير من التفكير والتأمل. وليس من المناسب إعادة التفاصيل التي أوردناها في كل فصل من الفصول لإيضاح تجليات النمط وفرضياته، ويكفي أن نشير إلى الملامح الرئيسية في كل خطوة أو مرحلة من مراحل الإثبات. وقبل أن نستعرض تجليات النمط في جوانب الحياة السياسية والفكر السياسي العربي، نود توضيح فكرة مكملة هي أن بالإمكان النظر إلى النمط كنظرية عامة.

ثانياً: النمط كنظرية عامة: عمومية ظاهرة الرجل العظيم في المجتمعات

سبق أن تحدث كثيرون عن بعض العناصر التي نسبناها إلى النمط كعناصر متفرقة ومتناثرة تُميّز العرب والمجتمع العربي. والفرق هنا في وجود العلاقات الحركية بين هذه العناصر، من جهة، والعلاقة التفاعلية بين هذه المنظومة القيادية السياسية والمجتمع، من جهة أخرى. وهذا يؤدي إلى قدرة أكبر على فهم الظاهرة وتحليلها والتنبؤ بها، مع إمكانية التحكم إن توافرت الظروف لذلك. وتبرز هنا عادة بعض الأسئلة عن مدى تفرُّد العرب بهذه الصفات وهذا النمط من التفاعل القيادي السياسي، ومدى عمومية الظاهرة في المجتمع الإنساني، وهل هي ظاهرة وراثية حتمية أم تراثية مكتسبة قابلة للتعديل.

وقد بيَّنا في أكثر من موقع أن هذه الصفات ليست وراثية حتمية، بل تراثية مكتسبة وقابلة للتعديل تحت ظروف مؤاتية وإرادات فاعلة. ولكن استمراريتها على مدى قرون طويلة جعلتها تبدو وكأنها وراثية. أما من حيث مدى عمومية الظاهرة أو تفرُّد العرب بها، فإننا نعتقد بأنها يمكن أن توجد لدى شعوب متعددة في مراحل معينة من مراحل تطورها، وبهذا المعنى فإن العرب لا ينفردون بها، ولكنهم يعيشونها منذ بداية العصر الأموي، على أقل تقدير، وما زالوا يعيشونها، وبإمكانهم أن يحدثوا

تعديلات مهمة فيها بالإرادة وتحت ظروف معينة. وأخطر ما في هذه الظاهرة لدى العرب أنها جزء مهم من المخيال السياسي العام وليست مقصورة على فئات القادة أو المنافسين، وأن لها جذوراً اجتماعية قوية في المجتمع. وقد عبّرنا عن عمومية الظاهرة بصياغة أخرى للنمط النبوي ـ الخليفي بعناصره الأربعة على النحو التالي:

عندما تكون درجات الذاتية والفردية مرتفعة في أي مجتمع أو منظمة، وبخاصة في جانبهما السلبي، نتوقع أن تزداد درجة اللامؤسسية والاستعداد للرجل العظيم. ومن جهة أُخرى، كلما زادت درجة المؤسسية أصبحت الذاتية والفردية مقيدتين، وقلّت الفرص أمام ظهور الرجل العظيم، لأن «العظمة» تصبح للجماعة وللمؤسسات والقوانين والعمليات السياسية الاجتماعية. وهذا مجال ومنظور واسع للدراسة، كما هو للنمط بصياغته الأصلية.

يتقاطع هذا التحليل عن الرجل العظيم ومكانته في المخيال السياسي العربي مع الكثير من الدراسات حول دور البطل والسوبرمان والبطولة في التاريخ، بمعنى عمومية ظاهرة البطولة وتوقُّع المنقذ في الأمم المختلفة. ولكننا نؤكد أن العمومية هي ظرفية ومرحلية واحتمالية، وليست بالضرورة حتمية، فقد تتوافر الظروف ولا يظهر البطل أو المنقذ. وقد عبّرنا عن هذه العمومية الظرفية بالنظرية التركيبية المأخوذة من أفكار عدة مفكرين، وهي كما يلي:

في فترات التوتر والاختلاف على المبادئ والقيم، قد يظهر بطل كاريزمي تتوافق عنده العمليات النفسية الداخلية مع أعماله العامة بطريقة ربما تمثل في الإدراك العام حلاً جذاباً لأزمة الانتماء الشخصي، ويمثل هذا الحل القيم والقرارات الحاسمة لانتماء اجتماعي جديد ـ هوية جديدة ـ ما يؤدي إلى التغيير الاجتماعي من خلال عقيدة جديدة وهياكل اجتماعية جديدة.

ونعود إلى مناقشة عمومية الظاهرة (النمط) من زاوية أخرى هي زاوية «شخصنة القيادة». فقد رأينا أن بعض الكتّاب يعتبرون أن شخصنة القيادة هي ظاهرة عامة في كل الشعوب، حتى في الدول التي تتمتع بالحكم الديمقراطي، كفرنسا وبريطانيا والولايات المتحدة، وغيرها. وبعد مناقشة مطوّلة لهذه المقولة **رأينا أن اختلاف جماعة بشرية عن أُخرى في هذه الأمور أهم من عمومية الظاهرة في نظرنا**. فلا يجوز اعتبار الشخصنة التي أحاطت بستالين أو كيم إيل سونغ أو شو إن لاي أو جمال عبد الناصر أو الحبيب بورقيبة أو حافظ الأسد أو صدّام حسين، على سبيل المثال، الظاهرة نفسها التي أحاطت بجورج واشنطن أو أبراهام لنكولن أو شارل ديغول، إلخ. والآن ننتقل إلى إشارات مختصرة حول تجليات النمط في الحياة السياسية والفكرية العربية.

ثالثاً: تجليات النمط الزعامي ـ السلطوي في مرحلة النشوء والانبثاق

وفي هذا السياق أوضحنا في البداية (الفصل الثالث) أن بدايات نشوء وانبثاق النمط النبوي ـ الخليفي يعود إلى ما قبل الإسلام، واستمر تشكّله خلال فترة النبوة واكتمل في العصر الراشدي. ففي فترة النشوء والانبثاق تأثر المخيال السياسي العربي/ الإسلامي بالمحددات والعوامل التالية: الممارسات القيادية قبل الإسلام، الأفكار الإسلامية عن المجتمع والسلطة، دور النبي محمد(ﷺ) كنبي وقائد، وممارساته التجارب القيادية السياسية منذ وفاة محمد(ﷺ) وحتى بداية العصر الأموي. وكل ذلك حدث في إطار ثنائية الاستمرارية والتغيير. فعلى الرغم من أن الإسلام قد جاء بعقيدة جديدة وقيم ومعايير للسلوك، فقد استمرت الكثير من الأنماط السابقة في نفوذها وتأثيرها على السلوك، جنباً إلى جنب مع المفاهيم والقيم الإسلامية، إضافة إلى ما تفرضه الطبيعة البشرية من اختلافات وصراع وحب للسلطة والثروة والجاه.

فبالنسبة إلى الممارسات القيادية قبل الإسلام، نجد أن العلاقات القيادية في الحياة القَبَلية تميزت بالنظرة الشخصية لمركز القيادة ولأهمية القوة الشخصية لرئيس القبيلة، كما تميزت بعدم وجود طرق ثابتة لحل مشاكل الصراع على الرئاسة. إن هذه السمات كانت هي الصفات الكامنة التي تحوّلت من العصر الجاهلي إلى العصر الإسلامي وبقيت كامنة ومتوارية أثناء وجود محمد(ﷺ) وخليفتيه العظيمين أبي بكر وعمر. ولكنها ما لبثت أن برزت في خلافة عثمان وبقيت مؤثرة في علاقاتنا القيادية حتى يومنا هذا.

وقد جاء محمد(ﷺ) بالإسلام وفيه أفكار جديدة مهمة عن المجتمع والسلطة. فالمجتمع مبني على كلمة الله والأُخوَّة والوحدة للمجتمع؛ والعلاقة بين الحاكم والمحكوم علاقة أخوّة ترتبط بضرورة الطاعة. وبسبب كل هذه العوامل كان هناك تقليل لأثر الضوابط الخارجية وعدم تحديد طريقة للتخلص من الحاكم. ويرتبط بكل ذلك الحتمية بين اتباع الإسلام ونجاح المجتمع، فالمجتمع الصالح ينتج حكاماً صالحين، مع اتجاه قوي ضد الخلاف والانقسام، وتأجيل العقاب إلى يوم القيامة.

أما الدور الثنائي لمحمد(ﷺ)، فقد تمثّل بكونه نبياً قائداً ورئيس دولة؛ رسولاً وبشراً في آن واحد: صورتان في المخيال السياسي مع تغلّب صورة النبي لأسباب واضحة. ومن أهم نتائج الدور الثنائي في المخيال السياسي أن محمداً (ﷺ) هو الأنموذج للقائد، وأن توقعات المسلمين من حكامهم عالية/ طوباوية وليست واقعية، وصعوبة الخضوع للقائد العادي/ غير الكاريزمي. والمثالية عززت التركيز على السمات

الشخصية للقائد ومن ثم، الذاتية والشخصانية وتوقّع القائد العظيم. وإذا أضفنا أثر الأفكار الإسلامية عن المجتمع والسلطة، فالنتيجة في المخيال السياسي هي التقليل من أهمية الرقابة الخارجية مقابل الرقابة الداخلية المفترضة. وهذا عزز الأسس التي بني عليها النمط النبوي ـ الخليفي وخاصة الاستعداد لقبول الرجل العظيم.

تلك العوامل الثلاثة تمثّل الاستعدادات الثقافية لعناصر النمط النبوي ـ الخليفي. أما طلائع التجليات الواضحة لوجود النمط أو انبثاقه فتتمثل في العامل الرابع لمحددات المخيال السياسي العربي، وهو التجارب القيادية منذ وفاة الرسول(ﷺ) حتى بداية العصر الأموي. فمنذ وفاة الرسول برزت الثنائية في رفض البعض تصديق الوفاة، وبرزت القبلية وضعف المؤسسية في رِدة القبائل. وأظهرت حادثة السقيفة، أول تجربة للخلافة، خلافة الرسول/ الحاكم، بالإضافة إلى حتمية استمرارية الدولة والإجماع على أهمية القيادة في المجتمع، ظهور النزعات الفردية والقبلية، والأثر الكبير لوجود شخصيتَيْ أبي بكر وعمر في معالجة الصراع. وكان مجيء عثمان مثالاً للرجل العادي (السلطوي، الخليفي)، بعد الرجال العظام والتوقعات العالية من القادة. ولم يكن الدور في حسم الصراعات للعقيدة وأفكارها على الرغم من وضوحها وشفافيتها في هذه الأمور، بل للشخصيات والقبلية والقوة ونظام القيادة. ولا يمكن أيَّ محلل لتأريخ تلك الفترة أن يتجاهل الحقائق الأساسية التالية التي كانت ملأى بالمضامين المتعلقة بالقيادة السياسية والمخيال السياسي.

ـ توفي ثلاثة من الخلفاء الراشدين بطريقة الاغتيال (عمر وعثمان وعلي)، واثنان منهم بسبب الخلاف على «من يحكم» وكيف يحكم.

ـ تعطينا حادثة اغتيال عثمان بشكل خاص الاستنتاجات التالية: كان مقتله بداية لصراع طويل حول «من يحكم» مما أدى إلى خلق الأحزاب الإسلامية؛ وفي غياب الطرق المؤسسية لتغيير القائد، يصبح من الصعب الانتقال من قائد إلى آخر بطرق سلمية.

ـ حدثت معركة الجمل ومعركة صِفّين خلال العهد الراشدي، وهما معركتان يجب أن نضعهما في إطارهما المناسب: إنهما تمثلان صراعاً واضحاً على السلطة بين أطراف تمثل مرجعية أُولى في فهم الإسلام بالنسبة إلى ذلك العصر، وبالنسبة إلى العصور والأجيال اللاحقة حتى يوم القيامة. وبدلاً من أن نلجأ إلى التفسيرات الأخرى المتعلقة بالمؤامرات على الأمة، يجب أن نحللها بعقلانية ورشد ونستخلص منهما الدروس المفيدة. ومن أهم ما نستخلصه من تلك الأحداث أنها تمثل تجليات واضحة للنمط النبوي ـ الخليفي في عصر فجر الإسلام. وربما يكون من أهم

الدروس وأبرزها في تلك الأحداث أن العقيدة المشتركة لم تمنع الاقتتال الذي نهى عنه الإسلام بشدة، وأن الاختلاف والاقتتال لم يكونا حول العقيدة، بل حول أمور دنيوية (علمانية) اجتهادية.

ويتعارض هذا التحليل مع المفهوم الشائع المتضمن الحتمية بين صلاح المجتمع ونجاح المجتمع، فلو صدقت هذه الحتمية لما اقتتل المسلمون لأنهم كانوا، من دون شك، صالحين بالمعايير الدينية من تقوى وصلاة وصيام وزكاة. وإن دل هذا على شيء فإنما يدل على الطبيعة البشرية والاستعدادات البشرية للصراع، وليس عن ضعف في الإسلام. فالحياة السياسية في المجتمع البشري أكثر تعقيداً من أن تفسر بمثل هذه الحتمية. أي إن المحللين الذين يتبنون هذه الحتمية يغفلون الطبيعة البشرية، أو يسطّحونها أو يبسّطونها ويتصورون اللاعبين السياسيين في تاريخنا ملائكة أو مصاحف متحركة، ويصوّرونهم لنا كذلك. ومن جهة أخرى، يتعامل محلّلون آخرون مع هذه الظاهرة بالهروب من التفسير العلمي، وذلك بالقول إنه لا يجوز لنا تقييم الصحابة ونترك أمرهم إلى الله. وتضيع الحكمة من التحليل والتفسير العلمي الذي يريد أن يستفيد من عِبر تجارب السلف!

رابعاً: تجليات النمط في الفقه والفكر السياسي والفلسفي

تتجلى ملامح النمط في نظرية الخلافة لدى أهل السنة في جوانب كثيرة، كما جاءت في كتب «الأحكام السلطانية» وما في حكمها. فنظرية الخلافة ما هي إلاّ نظرية «الخليفة» أو الحاكم الفرد الذي من دونه لا توجد «مؤسسة الخلافة». ونظرية الخلافة كانت حلاً وسطاً بين المثال والواقع، ونستطيع أن نلمح فيها عناصر الاثنين. فمن حيث العناصر المثالية نجد أنها صممت في بعض جوانبها على حياة محمد (ﷺ) كقائد مثالي. ومن الناحية الواقعية نجد أنها تضمنت تنازلات خطيرة للحكام المستبدين أودت بالصفات المثالية التي جاء بها الإسلام، أو تلك التي بنيت على صفات محمد(ﷺ). وقد اتضح ذلك في القبول باقتصار عدد أهل الحل والعقد على أي عدد مهما صغر حتى على شخص واحد (الخليفة نفسه)، والقبول بالحجر على الخليفة إن وجد «صاحب الشوكة»، وإهمال دور الشورى.

كما أن نظرية الخلافة تعكس مفهوماً فردياً للقيادة. وهذا واضح من التركيز على الصفات والخصائص الشخصية للخليفة. ومن أهم مظاهر اللامؤسسية في نظرية الخلافة الطريقة التي تعتمدها في تغيير الخليفة/ السلطان، وهي طريقة الخروج على الخليفة إذا ثبت عدم عدالته أو إذا كان ظالماً أو فاسقاً. وفي هذه الناحية أيضاً (الخروج على الخليفة)، لم يوجد أي نص ولا ممارسة على أن يكون الدور لأهل العقد والحل في

أن يخرجوا الخليفة من منصبه بالطرق السلمية. وإن فكرة الخروج على الخليفة هي فكرة لامؤسسية بحد ذاتها، لأنها لا تتضمن إجراءات واضحة محددة متفقاً عليها لتغيير الحاكم بشكل سلمي ومن دون قتال، علاوة على أنها دعوة إلى الفوضى والفتنة وتفتيت أواصر المجتمع. ولو أن هذه المهمة أنيطت بأهل العقد والحل لكان في ذلك شيء من المؤسسية ومن إعطاء الجماعة أولوية على الفرد الحاكم، ولو من الناحية النظرية في الأقل.

أما كتب الآداب السلطانية، وهي التي تعالج أساليب الحكم وعلاقة الحاكم بفئات أو طبقات الشعب، أو بكيفية إرضاء الحاكم/ الخليفة، فكانت مرجعيتها بشكل رئيسي ممارسات الأمم الأخرى غير الإسلامية، كالفرس والروم واليونان وغيرهم، مع أنها انتقت من النصوص الإسلامية ما يناسب أهدافها من تدعيم سلطة الحاكم المطلقة وفرديته ورسم هالة الرجل العظيم ضمن فكرة المماثلة بين الحاكم والإله. وفي هذه المماثلة (بين الحاكم والإله) وصل الفكر السياسي الذي تضمنته الآداب السلطانية أقصاه في تبرير الاستبداد السياسي وحتمية استكانة الجماعة له.

أما نظرية الإمامة عند الشيعة، فتتجلى فيها عناصر النمط النبوي ـ الخليفي بشكل أقوى مما هي في نظرية الخلافة عند السنة. فالإمام عند الشيعة من اختيار الله وليس من اختيار البشر. والأئمة يقومون مقام الأنبياء في تنفيذ الأحكام، وإقامة الحدود، وحفظ الشرائع، وتأديب الأنام، وهم معصومون كعصمة الأنبياء لا تجوز عليهم كبيرة ولا صغيرة، ولا سهو في شيء من الدين، ولا ينسون شيئاً من الأحكام، وعلى هذا مذهب سائر الإمامية إلا من شذّ منهم.

فمفهوم السلطة والقيادة يتحدد من خلال نظرية النص التي تقتضي أن الله يحدد الفرد الأكمل على الإطلاق والأشبه بالنبي (ﷺ). وهذا تعبير واضح عن الاستعداد لتقبّل الرجل العظيم. وحكمه حكم فردي يقوم على أساس إشراك الناس في مهمات الأمور من دون أن يكون لهم السلطة والولاية، بل الرقابة والمتابعة. وفي مناقشة الآيتين الكريمتين اللتين تنصان على الشورى في القرآن الكريم، ترى الشيعة أن الشورى لا تدل على أن الولاية أو السلطة للأمة، بل إن معنى الشورى في الآيتين استكشاف الرأي، أما القرار فهو للإمام. وفي هذا تعبير عن الفردية واللامؤسسية. والبيعة عند الشيعة لا تعني الحاكمية أو الموافقة على الحاكم أو قبوله، بل تعني التعهد بالطاعة والتوثيق والتغليظ في المتابعة، والمبايعة لا تنشئ الالتزام بل توثّقه، ولا تتضمن الحق في اختيار الإمام، بل في زيادة التعهد والثبات على من نُصَّ على ولايته. وقد أشرنا بشيء من التفاؤل إلى تجربة جمهورية إيران الإسلامية من حيث تقوية المؤسسية وتقليل الاعتماد على الرجل العظيم.

ونلاحظ أن الاهتمام بقضية الحكم والقيادة لم تقتصر على الفقهاء وأصحاب المذاهب، بل تعدتها إلى الفلاسفة والكتّاب والمفكرين وغيرهم. وقد وجدنا أن النمط النبوي ـ الخليفي يتجلى في الفلسفة الإسلامية كما يتجلى في غيرها. ومن المهم أن نلاحظ أن الفلسفة العربية الإسلامية كانت نتاج تفاعل الفكر الإسلامي والفلسفة اليونانية بكل اتجاهاتها، وبخاصة فلسفة أفلاطون وأرسطو، فكان من أهم ملامح الفلسفة العربية الإسلامية محاولة التوفيق بين الشريعة والفلسفة، واتجهت غالباً إلى اعتبار أن الشريعة والفلسفة تبحثان عن الحقيقة بطرق مختلفة، وتكمل إحداهما الأخرى، وتشتركان في البحث عن السعادة، ولكن الشريعة تخاطب جميع فئات المجتمع بينما تخاطب الفلسفة فئة نخبوية محدودة هي الفلاسفة أو أهل الحكمة. نلاحظ كذلك أن ظروف التفتت السياسي ومظاهر الضعف والفساد، جعلت الفلاسفة يتبنون أفكاراً طوبائية مأخوذة من الفلسفة اليونانية أصلاً، وهي تمثل نزوعاً إلى المثالي الذي قد لا يتحقق، ومحاولة للهروب من الواقع.

لذلك نجدهم يتحدثون عن «المدينة الفاضلة» وعن حاكمها الفيلسوف العالم الفرد. فالتنظيم السياسي (للمدينة الفاضلة) تنظيم هرمي ذو درجات ومراتب يتربع على قمته الفيلسوف الحاكم/ الوازع/ الرئيس/ الشارع/ العقل. ولم يقدّم الفلاسفة بديلاً عملياً أو واقعياً لنظام الخلافة، بل إن هنالك بعض الاختلاط في صفات الرئيس الذي يريدونه وبعض الصفات المثالية التي وردت في نظرية الخلافة(السنّة)، ونظرية الإمامة (الشيعة). فنظامهم المقترح يمثل أعلى درجات الاستعداد للرجل العظيم، كما يمثّل اللامؤسسية وما يرتبط بها من ذاتية وفردية.

كذلك رأينا أن الفلاسفة المسلمين لم يقدموا أفكاراً تُخرج الأمة من ربقة الحاكم الفرد المطلق، بل قدموا نماذج مثالية طوباوية غير قابلة للتطبيق، كنموذج الملك الفيلسوف، ولم ينادوا بمبدأ اختيار الحاكم أو بتقسيم السلطة أو توزيعها على عدة جهات ولم يهتموا بمؤسسية الشورى، وعززوا بذلك عناصر النمط الزعامي ـ السلطوي. وفي أثناء ذلك بيّنا بعض الأفكار التي ميزت ابن خلدون كعالِم اجتماع سياسي عن غيره من الكتّاب في مجال القيادة.

خامساً: تجليات النمط في واقع نظام الخلافة والشورى

بالإضافة إلى هذا التحليل لأبعاد نظرية الخلافة، نجد أن الواقع الفعلي لنظام الخلافة يعكس عناصر النمط الزعامي ـ السلطوي وتتجلى فيه تلك العناصر بشكل واضح، خاصة إذا حلّلنا طرق وصول الخلفاء إلى الحكم وطرق حل الخلاف حول الزعامة، وهذه أهم مؤشرات وجود عناصر النمط الزعامي ـ السلطوي، وبخاصة

عنصر اللامؤسسية. فمن حيث وصول الخلفاء إلى الحكم نجد أن المبدأ السائد كان المبدأ الوراثي، فقد كان الخليفة يعين الابن المفضل أو الابن الذي يعتبره الأكفأ. وقد كان بعضهم لا يكتفي بتعيين خليفة واحد. وحين ساد نظام السلاطين وأمير الأمراء أصبح مركز الخليفة مهيناً، كما هو معروف، وأصبحت السلطنة أو إمارة الأمراء حلبة للصراع لا وزن فيها إلا للقوة والبطش في أوسع مظاهر اللامؤسسية والفردية.

إن تاريخ الخلافة تاريخ طويل كما هو معلوم ولا نستطيع أن نوفيها حقها من الدراسة المستفيضة في عجالة كهذه. وقد أشرنا إلى الاتجاهات العامة التي ميزت الخلافة منذ بداية العصر الأموي والتي تتجلى فيها ملامح النمط الزعامي ـ السلطوي، والتي تتلخص في ما يلي:

١ ـ بالنسبة إلى تعيين الخليفة/ السلطان/ أمير الأمراء: نستطيع القول إن الاختيار الفعلي للخليفة أو السلطان لم يكن عن طريق الشعب ولا عن طريق جماعة العلماء ولا عن طريق أهل العقد والحل أو أهل الشورى. وحتى البيعة، إذا حدثت، ليست إلا شكلية ولا تمثل إرادة الجماعة ولا تحدث بناء على اختيار مسبق، بل كتقرير واقع لا يملكون التأثير فيه. وكان النمط السلطوي (الخليفي) سائداً.

٢ ـ بالنسبة إلى حل الخلافات حول الخلافة: عندما كانت الخلافات تقوم حول مدى صلاح الخليفة القائم لم يكن هنالك مرجع يرجع إليه لحل المشاكل (كأهل العقد والحل، أو أهل الشورى)، وإنما كانت الخلافات تحل فردياً بحد السيف، وهذا مظهر واضح من مظاهر اللامؤسسية. ولم يكن القتال حول مفهوم الإسلام أو بين مسلمين ومشركين، وإنما كان قتالاً دنيوياً (علمانياً) حول زعامة شخص ضد شخص آخر (ذاتية/ فردية). ولقد كان أثر الصراعات كبيراً إذ لم يقتصر أثرها على المتصارعين، بل امتد إلى كيان الدولة وسلامة وحدتها وسلامة أراضيها. وكما أشرنا في مكان آخر، إن معادلة القيادة كانت من الضيق بحيث لم تتسع إلا لشخص واحد. وبذلك فإن الطامحين للزعامة لم يكن لديهم خيار إلا مواجهة السلطة بالقوة. وهذه الحقيقة جعلت الشهرستاني يقول بأنه لا توجد قضية إسلامية أراقت دماء كقضية الخلافة.

٣ ـ بالنسبة إلى أهمية الرجل العظيم: أما أثر الرجل العظيم فنستطيع ملاحظته في حالات واضحة منها أثر محمد نفسه عليه (ﷺ)، ثم أثر أبي بكر وعمر مقابل عثمان، وعمر بن عبد العزيز وصلاح الدين الأيوبي وغيرهم.

فتاريخ الخلافة الفعلي يشير إلى استمرارية قوية للفردية والذاتية واللامؤسسية ودور الرجل العظيم. ولقد كانت تلك الملامح شاملة بحيث انطبقت على جميع الفئات الحاكمة سواءً كانت عربية أم غير عربية، سنية أم شيعية. وإزاء هذه الصورة التي تبدو

قائمة لا بد من أن يتساءل المرء عن دور الإسلام في كل تلك الأحداث. فالذي نعرفه أن الإسلام يؤمن بوحدة المجتمع ووحدة الدولة ووحدة الحكم، ويحرِّم الصراع والاقتتال بين المسلمين.

أول ما نلاحظ أن القيم الإسلامية كانت تعمل كعناصر مخفِّفة للصراع، فقد رفعت الأصوات في معركة الجمل منددة باقتتال الإخوة، ورفعت المصاحف في معركة صفّين على رؤوس الأسنة لوقف القتال، ولكن من دون جدوى، وكما يقول مونتيغمري واط، إن هذا ليس عيب الإسلام، بل عيب الساسة وأعضاء الأسر الحاكمة الذين لم يفكروا في وضع نظام يجنّب الناس الصراع. وبتعبير آخر يقول فيليب حتي: «في أحلك ساعات الإسلام السياسي كان الإسلام الديني يقوم بأروع انتصاراته. . . فإن دين المسلمين قام بفتوحات حيث فشلت أذرعهم وسلاحهم».

وأشرنا أيضاً إلى ما قاله عبد العزيز الدوري من أن تاريخ الخلافة يمثل صراعاً مستمراً بين القبلية ومفاهيم العقيدة الإسلامية، مع فشل الأنظمة الحاكمة في كل فترة في إقامة المؤسسات التي تحقق المبادئ الإسلامية، كالشورى والعدل والمساواة بين الحاكم والمحكوم واختيار الحاكم من قبل الجماعة. وقد كان لاستعانة الخلفاء العباسيين، ابتداءً بالمعتصم، بالجنود الأتراك، أبرز الأثر في محو معالم الخلافة وسيطرة العسكر تحت اسم أمير الأمراء أو السلطان.

ولكن ذلك لم يحل دون تبلور مفهوم الأمة كواقع ثقافي. وكان الفقهاء ـ وقد اتخذوا خطاً منفصلاً ـ ممثلي هذه الوحدة. وصارت الإمامة لديهم سبيل هذه الوحدة نظرياً ورمز الشريعة. وتمثَّل هذا في نظرية الخلافة. وكما يقول الدوري، إذا كان الفقهاء يخشون على الإمامة ولا يرون إنكار شرعية واقعها مهما تقلّص ظِلُّها وبهت سلطانها، خوفاً من الفتنة من جهة، ومن بطلان المعاملات والأحكام وفق الشرع، ووضعوا التسويات التي قدّروها، فإن ذلك لم يكن في حقيقته هو الأمر الطبيعي، بل وفق قاعدة أن الضرورات تبيح المحظورات. واستمروا يكررون المفاهيم الإسلامية جنب ما رأوه من ضرورات التسوية، رغم ما يبدو في ذلك من تناقض.

إن الحديث عن الخلافة، سواءً كان من الناحية النظرية أو من الناحية العملية، لا يكتمل من دون الحديث عن الشورى ومكانيتها النظرية الفكرية والعملية الواقعية. وأوضحنا أن الشورى، نظرياً وعقائدياً، تمثل جزءاً أساسياً من العقيدة الإسلامية وركناً أصيلاً منها، وأن المفهوم الإسلامي القرآني لها اعتبرها صفة من صفات «الجماعة» وليست امتيازاً من امتيازات الفرد الحاكم. ومع ذلك، فقد رأينا أن الشورى بهذا المعنى لم تعط المكانة اللائقة بها نظرياً وعملياً، وكان التقليد السائد في

فكر غالبية الفقهاء والفلاسفة والمذاهب، كما كانت الممارسة الفعلية في الأغلب، تقليد حكم الفرد المهيمن الذي هو مستودع السلطة العامة في المجتمع، وهو الذي ينظمها بحسب ما يراه مناسباً للمصلحة العامة. ففي الناحية العملية، هنالك اتفاق على أن الشورى بمعنى وجوبها على الحاكم وإلزاميتها له، لم تكن موجودة في الغالب بعد نهاية العصر الراشدي. أما بمعنى قيام الحاكم باستشارة مرؤوسيه أو أفراد رعيته من الأعيان والعلماء وشيوخ القبائل وغيرهم، فهذا أمر ظل قائماً بدرجات متفاوتة في مختلف بقاع وأزمان التاريخ الإسلامي.

ولكن هذا هو الجزء البسيط من الشورى الذي يمكن أن نسميه «الاستشارة الإدارية أو الفنية»، وهو يختلف عن الشورى التي تعطي الجماعة حق اتخاذ القرارات الكبرى، ممثلة بالتنظيمات والأجهزة التي تعبِّر عن إرادتها. وقد بين بعض الباحثين والمؤرخين أن الشورى بمعنى الاستشارة قد تطورت وأصبح لها خططها المستقلة كما حدث في الأندلس وعند المماليك. والنتيجة العامة هي أن الشورى، من الناحية العملية، بقيت رهن رغبة الحاكم في طلب المشورة، وبقيت تمثل علاقة الحاكم المتنفذ القوي بالمستشار المعتمِد على ذلك الحاكم في وظيفته وعمله، ولم تمثل علاقة بين متساويين أو أكفاء ولم تتخذ شكلاً مؤسسياً. وهذا في رأينا من أبرز تجليات النمط الزعامي ـ السلطوي، وبخاصة في جانب اللامؤسسية، فإهمال الشورى نظرياً وعملياً هو اللامؤسسية بعينها لأنها ركن أساسي في الإسلام.

وفي الناحية النظرية في كتب الأحكام السلطانية وما في حكمها، لقد تم تجاهل الأصل العقيدي في القرآن والسنة بوجوب الشورى وإلزاميتها في الأمور الكبرى بمقتضيات سياسية نفعية براغماتية (علمانية) كما أشرنا عند الحديث عن الفقهاء. وبالإضافة إلى مخالفة ذلك للنصوص الأصلية، فإن هذا يتناقض جوهرياً مع ما تقتضيه طبيعة التنظيم السياسي وبخاصة في المجتمع المعاصر، وما يقتضيه من ضرورة تقسيم السلطة بين عدة جهات لمنع تركُز السلطة وما يرتبط به من احتمالات الجور والاستبداد وتبديد الثروات العامة والدخل العام. لذلك بيّنا في الفصل الرابع، الذي يتحدث عن الشورى، بعض الاتجاهات الحديثة في التشديد على وجوب الشورى وإلزاميتها للحاكم.

وعلى الرغم من استمرارية الاتجاه التقليدي في فهم حقيقة الشورى، فإن من الملاحظ وجود اتجاه تجديدي يستوعب تطورات العصر الحالي وتعقيداته، ويؤكد أن الشورى واجبة على الإمام وملزمة له، ويعتبر أن عكس ذلك يفرغ الشورى من جوهرها وحكمتها ويؤدي حتماً إلى الاستبداد السياسي. ويعتبر هذا الاتجاه أن مبدأ الانتخاب ومبدأ حكم الأغلبية يتماشيان مع الإسلام، وأن مؤسسية الشورى أمر

ضروري لتحقيق الحكمة منها. ولذلك يجب أن لا يترك أمر تحديدها إلى الإمام أو الحاكم، ولا بد من أن يتمتع مجلس الشورى بصلاحيات واضحة تحقق إرادة الأمة. ويشمل ذلك كل ما يدخل تحت موضوع «أمرهم» «والأمر» الواردتين في آيتي الشورى السابق ذكرهما، كترشيح الإمام أو اختياره، ومحاسبة الحكام على جميع الأعمال التي تحصل بالفعل في الدولة، سواء كانت من الأمور الداخلية أو الخارجية أو المالية أو العسكرية، كما يشمل حق الاعتراض على الولاة أو المعاونين ويكون رأي المجلس في ذلك ملزماً، وغير ذلك من الأمور المهمة.

وفي ختام هذه الفقرة نؤكد ما ذكرنا سابقاً أن نظرية الخلافة نفسها تحتوي عناصر الواقعية التاريخية (العلمانية) التي عاشها نظام الخلافة، بالإضافة إلى العناصر المثالية المستمدة من الإسلام، ومع ذلك فإننا نلاحظ أن هناك فجوة كبيرة بين مثاليات النظرية وواقعية النظام. فعلى الرغم من تأكيد الإسلام على الشورى والاختيار، فقد تحوّل التاريخ الفعلي للخلافة غلى النقيض من ذلك. ولهذا اعتبر بعض كبار مفكري المسلمين من أمثال ابن خلدون، أن الخلافة الحقيقية كانت فقط لفترة محدودة، ثم تحوّلت إلى ملك وعصبية. وفي المفاهيم الحديثة نستطيع القول إن الفصل بين الدين والسياسة (أو ما يسمى خطأ الفصل بين الدين والدولة)، قد حدث منذ وقت مبكرٍ جداً في تاريخنا الإسلامي.

سادساً: تجليات النمط في العصر الحديث

وبحثاً عن تجليات النمط النبوي ـ الخليفي في العصر الحديث، فقد درسنا ست حالات أظهرت تجلياته بعناصره الأربعة: الشخصانية والفردية واللامؤسسية وأهمية الرجل العظيم. ولكن أبرز ما أظهرته كعامل مشترك، على الخصوص، هو أهمية الرجل العظيم في حضوره وفي غيابه على الرغم من التفاوت الكبير بين الحالات في منطلقاتها العقائدية، والثمن الباهظ الذي تدفعه الجماعة ثمناً لقرارات وسياسات الرجال العظام. وأظهرت كذلك أن العقيدة المشتركة في الحركة الواحدة أو الحالة الواحدة، لم تكن كافية لمنع الانقسام والصراع الداخلي والتجزئة، بل إن الوحدة والتجزئة هي من صنع القادة بشكل رئيسي.

أظهرت دراسة جمال عبد الناصر الاستعداد العالي عند مجمل الأمة العربية للبحث عن الرجل العظيم واتّباعه، ثم أظهرت التعارض العميق بين وجود الرجل العظيم والمؤسسية، وإخفاقه في خلق تلك المؤسسية في حكمه لجمهورية مصر العربية، ومن قبلها، الجمهورية العربية المتحدة. وكم كان الثمن باهظاً لذلك الإخفاق بسبب القرارات الفردية الكبرى سياسياً وعسكرياً واقتصادياً وقومياً. وأظهرت حالة

الحبيب بورقيبة الاستعداد عند الشعب التونسي لتقبُّل الرجل العظيم مع إخفاقه، كما أخفق عبد الناصر، في خلق المؤسسية المستقلة عن شخصنة الحاكم الفرد العظيم، والثمن الباهظ الذي دفعه الشعب التونسي لهذا الإخفاق. ومع أن بورقيبة اختلف عن عبد الناصر في أنه فقد بريقه وكاريزميته قبل عزله بوقت طويل، وتحول إلى النمط الخليفي، فإن نرجسيته وشخصانيته وفرديته، قد ألغت المؤسسية في الحكم والحزب في حالتيه الزعامية والسلطوية.

لقد مثلت حالتا عبد الناصر وبورقيبة نموذجين لتجليات الرجل العظيم في مؤسسة الحكم في الوطن العربي. وتناولنا حالتين لتجليات الرجل العظيم في حركتين رساليتين (كاريزماتيتين) جماهيريتين تمتعت كل منهما منذ الولادة بوجود رجل كاريزمي عظيم، هما حركة الإخوان المسلمين في مصر، والحزب السوري القومي الاجتماعي في لبنان وسوريا بشكل خاص، علماً بأن نطاق عقيدة هذا الحزب ومجال نشاطه يشمل الهلال الخصيب بأكمله (أو سوريا الطبيعية). وعلى الرغم من الاختلافات الكثيرة بين الحركتين في عقائدهما، فقد ظهر واضحاً التشابه بينهما في دينامية القيادة ونتائجها. ففي الحالتين تبينت هيمنة الرجل العظيم (حسن البنا وأنطون سعادة) على تنظيم الحركة ومجريات أمورها واستحالة التوفيق بين الرجل العظيم والمؤسسية. وبعد غياب الرجل العظيم في الحركتين، حدثت الكوارث والمآسي والسجن والتنكيل والضياع. وفي الحالتين كان الثمن باهظاً، سواءٌ كان ذلك في حياة الزعيم المؤسس وبسبب أعماله، أو بسبب غيابه عن الساحة! ففي حضوره وهيمنته ثمن باهظ مع تماسك الجماعة، وفي غيابه وافتقاده انهيار وانقسام وضياع، وهذه هي على العموم حال تخلي الجماعة عن إرادتها، وترك أمورها للقدر في يد الرجل المنقذ المؤسس العظيم.

وبالمقارنة بما سبق من حالات درسنا حالتين لحركتين كاريزميتين افتقرتا منذ البداية حتى النهاية إلى الرجل العظيم المؤسس، هما حركة المقاومة الفلسطينية، بمجملها وحزب البعث العربي الاشتراكي (في سوريا والعراق). وبسبب غياب الرجل العظيم في الحركتين تجلت دينامية النمط النبوي ـ الخليفي فيهما في المحاولة الدؤوب للبحث عن الرجل العظيم أو خلق صورة الرجل العظيم وصناعتها وحياكتها، حول من أصبح على رأس الهرم (ياسر عرفات، حافظ الأسد، وصدام حسين، إلخ.). فمفهوم القيادة وممارساتها في حركة المقاومة الفلسطينية يدور حول أبو عمَّار، لا غير، ويقوم الإعلام بدور بارز في رسم وصناعة صورة القائد الرمز الذي لم ينجح قط في توحيد الحركة لأنه هو موضع خلاف وليس موضع توحيد. وقد دفع الشعب الفلسطيني ثمناً كبيراً لهذا النمط من القيادة. أما حزب البعث العربي

الاشتراكي، فقد مات كمؤسسة منذ أن تحوّل في كل من سوريا والعراق إلى جهاز يخدم مصالح وتوجهات الحاكم الفرد الذي لا تكلّ أجهزة إعلامه عن صناعة الرجل العظيم. وفي هذه الحالات، كالتي سبقتها، دفعت الحركة والشعب في سوريا والعراق ثمناً باهظاً يفوق كل الحسابات والتقديرات، وكل ذلك بسبب نوعية القيادات وإضاعة وقت الشعوب والحركات في تمكين الحاكم الفرد من أن يصبح «الرجل العظيم» الملهَم المنقذ الأوحد. وفي العراق بشكل خاص، ما زالت أحداث احتلال العراق (منذ نيسان/ أبريل ٢٠٠٣) ماثلة للناظرين.

وعلى الرغم من إلقاء القبض على صدام حسين بعد قتل ولديه وانتهاء سلالة الصداميين، ما يُفقد الحملة الاحتلالية مبرّرها المعلن المزعوم، وعلى الرغم من بطلان الادعاء بوجود أسلحة الدمار الشامل، فالاحتلال مستمر. وحتى إن رحل الاحتلال، فسوف يربط العراق بمعاهدات واتفاقيات تبقي فيه آثار الاحتلال الذي لا يزول. وما ذلك إلا بسبب استثمار القوة العظمى لتخبط حكم الفرد «العظيم». وهناك حالات أخرى جديرة بالدراسة لا تقل خطورة عما أسلفنا، ولكن ضخامة الجهد المطلوب جعلتنا نكتفي بالتركيز على الحالات المذكورة. ويجب أن لا ننسى، على أية حال، دور الشعوب أو النخب أو الجماعات أو الأتباع في كل ما تحقق. ففي كل الحالات نجد أن الاستعداد لتقبل الرجل العظيم ـ الحقيقي أو المصنوع ـ كان يلغي دور العقل ويقمع النقد ويقبل قمع المعارضة، وكفى بذلك تعزيزاً وتبريراً للحاكم الفرد على فرديته وإلغائه المؤسسية.

سابعاً: الآثار السلبية لسيطرة النمط الزعامي ـ السلطوي

من هذا الاستعراض لمخيالنا السياسي وواقع القيادة السياسية في الماضي والحاضر كما تمثل في تجليات النمط الزعامي ـ السلطوي، نستطيع استنتاج الجوانب السلبية لهذا النمط، وهي في الوقت نفسه سلبيات مخيالنا السياسي. وفي البداية نقول، إذا كان لأجدادنا عذرٌ في ما ذهبوا إليه أو ما فرض عليهم من أنماط التنظيم السياسي التي تجاهلت دور الشعب أو الأمة أو الجماعة في القرار السياسي، على الرغم من وجود مبدأ الشورى الذي تم تجاهله بشكل واضح، وجعلت القرار بيد فرد مطلق في معظم الأحيان، فما هو عذرنا في هذا العصر الذي ابتكرت فيه البشرية نماذج وأشكالاً وطرقاً وإجراءات متقدمة، تضمن أكبر قدر من المشاركة السياسية وتمثيل القوى المختلفة في المجتمع؟ إن التنظيم السياسي في أي مجتمع له دور حاسم في مدى تقدم المجتمع ومسيرته وتنميته وتوجهه نحو الأهداف، التي تمثل آمال المجتمع وطموحاته وحمايته من الأخطار الداخلية والخارجية. إن الفرق بين تنظيم

سياسي يمثل المجتمع ويعبّر عن آماله وأهدافه، وتنظيم سياسي لا يعبّر إلا عن إرادة فرد أو مجموعة أفراد ينتفعون بكونهم حول «المنقذ البطل»، هو الفرق بين نجاح المجتمع وفشله.

لقد عاشت أجيالنا المعاصرة كل الكوارث التي قادنا إليها «الرجال العظام»، «الحقيقيون» والمصنوعون، وكثيرون منا يحفظون الأحداث المتعلقة بها عن ظهر قلب، وربما يعتقد الكثيرون منا أن ما حدث كان قدَراً لا مفرّ منه، أو عقوبة غيبية عن عصياننا لأوامر الله (ومن الذي يستطيع الادعاء بمعرفة مقاصد الخالق عز وجل؟)، وينسون أو يتجاهلون دور القيادات وممارساتها في ما آلت إليه حالنا، ودور الشعوب بالقبول بالشعارات من دون العمل وقبول حكم الفرد الذي لا ينازع. أتمنى أن أرى دراسة علمية كمية تبين الأثمان الباهظة والتضحيات الجسيمة التي دفعتها الشعوب والحركات والجماعات، ثمناً لأخطاء قادتها. وأتمنى أن يقوم بها باحث أو أكثر لتنوير الأجيال الحاضرة والقادمة بخطورة حكم الفرد المتمثل بالرجل العظيم، الحقيقي أو المصنوع.

وسواء قام أحد بالدراسة أم لم يقم، فالنتائج معروفة بضخامتها وفداحتها. وهنا يحق لسائل أن يسأل: وأين دور الشعوب العربية في كل هذا؟ أليست هي مسؤولة بشكل أو بآخر عما يحدث لها؟ لقد بيَّنا منذ البداية أن الخصائص الأساسية للنمط الزعامي ـ السلطوي (الشخصانية والفردية واللامؤسسية وتوقُّع الرجل العظيم) مشتقة أصلاً من المجتمع العربي. فالإنسان العربي يكتسب الشخصانية والفردية وتوقع الرجل العظيم من مجتمعه، ثم تعود تصرفات القيادات والمعارضة والطامحين، فتعزز هذه الصفات في المجتمع، فنصبح وكأننا ندور في دائرة مفرغة.

إن أول عيب بارز في استمرارية اتّباعنا النمط الزعامي ـ السلطوي هو أنه يمثل تخلي الجماعة أو الشعب أو الأمة عن حقها ومسؤوليتها. فالقرار العام هو حق ومسؤولية للجماعة، وما الفرد إلا المنفِّذ لإرادة الجماعة. وقد تعوّدت الشعوب العربية على قبول الدور السلبي المتفرج وليس الدور الإيجابي الفاعل. وبموجب النمط تنام الجماعة في أحضان الرجل العظيم المنقذ، وتعطيه تفويضاً مطلقاً في التصرف لا تسائله عنه إلا يوم القيامة، أو يُفرض عليها ذلك التفويض إذا كان الحاكم من النمط السلطوي(الخليفي). ويمكن تلخيص الدور السلبي للشعوب العربية في هذا المجال بما يلي:

١ ـ بسبب استعدادها لتوقُّع الرجل العظيم وقبوله والشوق والتحرُّق «لظهوره»، تصبح الشعوب العربية فريسة لأوهامها فيستغل الزعماء والطامحون هذا

الوضع النفسي المزمن، الذي يتخطى حواجز الطبقات والثقافات في المجتمعات العربية، فيحاول كل منهم أن يشعر جماعته (في الحركات الدينية والسياسية)، أو شعبه (في الدولة أو الأمة) أنه هو «المقصود». وكما أسلفنا سابقاً، يلعب الإعلام ـ بالإضافة إلى السياسات والممارسات ـ دوراً كبيراً في خلق صورة الملهَم البطل المنقذ المعلِّم الرياضي المقاتل العالم العادل، إلخ. (صناعة البطل). وإن من يقرأ ما يكتب في وسائل الإعلام العام من عبقريات عن زعمائنا في الوطن العربي النامي، ويقارنه بما يكتب في إعلام الدول المتقدمة عن زعماء تلك الدول من نقد وتجريح وتهكم، يستغرب كيف أن قادتهم الفاقدين كل عبقرية(بحسب إعلامهم) يحققون إنجازات كبيرة (بالعمل الجماعي)، بينما لا تنتج العبقريات (بحسب إعلامنا) عندنا إلا الكوارث. أما آن لنا أن نصحو من أوهامنا؟ في تلك الدول المتقدمة، إذا أخطأ زعيم الدولة أخطاءً أصغر من أخطاء زعمائنا أصبحت استقالته أو إقالته محتومة، وربما يحاكم إن كان حجم خطئه من حجم أخطاء زعمائنا.

أمّا عندنا، فإنه إن أخطأ يصرّ على بقائه بأي ثمن (يدفعه المجتمع)، وإن لم يصرّ هو، تخرج التظاهرات مطالبة ببقائه واستمراره إلى الأبد. وعدا عن ذلك، فإن الكثيرين منا، مثقفين وغير مثقفين، يدافعون عن أخطائه بحماسة منقطعة النظير، لأن ما يسمى «بأخطاء» القائد هي من كيد أعداء الأمة والاستعمار والصهيونية! فمسؤولية الشعوب العربية تكمن في قبولها بهذا المرض المزمن الذي يسمى غالباً بـ «المستبد العادل» الذي يملأ مخيالها السياسي، وترفض أن تبدله بالإيمان بالعمل الجماعي المؤسسي المبني على قيام الشعب أو الأمة أو الجماعة بتحمل مسؤولياتها، أي استبدال «عظمة الفرد» بـ «عظمة الأمة» أو «عظمة الجماعة».

٢ ـ يرتبط هذا الاستعداد لتقبُّل الرجل العظيم بمفهوم القيادة المعتمد على السمات أو الصفات الشخصية للقائد. فما زالت الشعوب العربية تحت تأثير الصفات الشخصية للقائد، بدل أن تهتم ببرامجه العملية ونتائج أعماله على المجتمع وتقيِّمه على أساسها. نرى الكثير من النقاش حول الزعماء والقادة العرب يدور حول صفات القائد الشخصية ونيّاته. فمن حيث صفاته، فهو: عبقري وذو شخصية شاملة وجذابة وطيب ومحب لشعبه (كما لا يكلّ الإعلام عن تعزيز ذلك). ومن حيث النيّات، فهو كان ينوي أن يدمّر إسرائيل، وكان ينوي أن يبني قاعدة صناعية عسكرية وأن يجعل من بلده قوة عظمى، وكان ينوي أن ينشر العدالة الاقتصادية والاجتماعية. في تفكير الغالبية العظمى من الناس، ليس للبرامج والآثار والنتائج أهمية تذكر في تقييم القائد. ومن المعلوم في المجتمعات الديمقراطية، سواء على مستوى رئاسة الدولة أو الحزب السياسي أو على مستوى إدارة المنشآت التجارية أو

غير ذلك، أن القائد يفقد مركزه إذا فشل في تحقيق الأهداف أو كان سبباً في فشل المؤسسة بشكل أو آخر، ولا دخل لصفاته الشخصية في ذلك، فالمهم هو النتائج. ربما تكون الشعوب العربية معذورة إلى حدّ ما في هذا التوجه، لأن مناقشة البرامج العملية للقادة وتقييم نتائج أعمالهم بشفافية، لا تنضج إلا في جو المنافسة الحرة والحرية الحقيقية، وفي غياب هذين العنصرين يبقى المواطن العربي تحت تأثير الإعلام والأوهام.

٣ ـ بسبب الشخصانية والفردية وما يرتبط بهما من أنانية وانقسامية، يتمكن الحاكمون، بفضل سيطرتهم على الموارد المالية والأمنية وأدوات الإغراء والقهر، من تقسيم المجتمع إلى فئتين: فئة تدور في فلكهم وتمالئهم وتحصل على كل المنافع والمغانم وتدافع عنهم وترسم عنهم صورة الأبطال؛ وفئة مقهورة، وهي الغالبية، تعارض بصمت لأنها فقدت كل وسائل المعارضة «المشروعة». ومع الزمن تستسلم الفئة الثانية إلى الواقع لأنها ترى في ذلك الاستسلام وسيلتها الوحيدة للحصول على بعض المنافع والمغانم. ولا بد من أن نستثني من ذلك نفراً قليلاً ممن بقوا مخلصين لقيم الحقوق الإنسانية والعدالة والديمقراطية، وفي مثل هذا الوضع فإن مصير هذا النفر معروف في كل بلد. وبما أن قيم الديمقراطية والحريات العامة ضعيفة لدى معظم الشعوب العربية، كما تبين لنا من دراسة الحركات السياسية المختلفة، وبسبب تغليب المصالح الذاتية أو العقائدية أو العشائرية أو الإقليمية، تأخذ الأنظمة السياسية شرعية وقبولاً عاماً من الشعب يصعب فيه التغيير إلا بالقوة.

وهذا ما يفسر القول السائد إن الإنسان العربي مستعدّ للموت في سبيل الدفاع عن حرية الوطن عندما يكون الوطن تحت الاحتلال أو في مواجهة غزو أجنبي، ولكنه أقل استعداداً بدرجة كبيرة للتضحية في سبيل الحريات العامة والديمقراطية أمام حكامه. وعلى أية حال، إن هذه الحالة لا تتم بمعزل عن أساليب الحكام التي أشرنا إليها قبل قليل، فكل منهما تكمل الأخرى. فمسؤولية الشعوب العربية هنا هي أنها تقبل الانشغال بالبحث عن المغانم العائلية أو العشائرية أو العقائدية أو الطائفية أو غير ذلك، بدل رفضها أساليب الحكام والدفاع عن الديمقراطية والحريات العامة والمصلحة العامة.

إن هذا التخلي عن المسؤولية العامة يقودنا إلى العيب الثاني الخطير في استمرارية اتباعنا للنمط، وهو أننا بهذا التخلي نترك أمورنا للقدر. فمن الناحية الكمية الإحصائية نجد أن ظهور رجل عظيم في أية جماعة بشرية هو عامل صدفة قد يحدث وقد لا يحدث، وإذا حدث فإنه يحتاج إلى زمن طويل لا يعلم مداه إلا الله. نضيف إلى ذلك الملاحظة السابقة التي عبّرنا عنها قبل قليل، وهي أن احتمالية ظهور رجال

عظام أصبح شبه معدوم في عصر «العولمة» الأمريكية الذي تسيطر عليه قوة عظمى وحيدة لا تترك أية جماعة بشرية أو أية دولة غير كبرى من دون التدخل في شؤونها، إلا إذا كانت عظمة مصنوعة لهدف معلوم. وفي أثناء انتظارنا لظهور الرجل العظيم، وهو انتظار أبديّ كما يبدو، إلا إذا صحونا من أوهامنا، يتصدى آخرون يحاولون إقناعنا بأنهم هم المنتَظَرون، ثم يستأثرون بالحكم ويمارسون السلطة بالقهر ومن دون مشاركة الجماعة في إطار النمط السلطوي (الخليفي).

إن ترك أمورنا للقدر بهذا الشكل يعطي الفرص الكثيرة للمغامرين والطامعين في الوصول إلى الحكم بمجرد إعطائنا الشعارات التي تداعب خيالنا وتلعب على شعورنا بالهزيمة والمهانة والتخلّف، وتدّعي الحرص على تحقيق أهدافنا العليا. وهذه مغامرة فاشلة نستطيع معرفة نتائجها من مراجعة تاريخنا المعاصر وحده، عدا عن تاريخنا الطويل المليء بالعبر والدروس لمن يريد أن يحكّم العقل ويعتبر. وإن من أخطر نتائج الاعتماد على الصدفة والقدر إهمال التخطيط للمستقبل وعدم الاهتمام بالتحكم في واقعنا وحاضرنا ومستقبلنا.

والعيب الثالث الخطير في استمراريتنا في اتباع النمط، هو عدم إمكانية التنمية أو ضعفها بشكل عام، وبخاصة عدم إمكانية التنمية السياسية. لقد استطاعت النظم الاستبدادية تحقيق درجة معينة من التنمية الاقتصادية والاجتماعية، ولكنها لم تحقق التنمية السياسية على الرغم من المزاعم الدائمة في هذا المجال، كما أن الفرص الضائعة في التنمية الاقتصادية أكثر من الفرص المتحققة. إن التنمية السياسية تحتاج إلى استقرار واستمرارية وثقة من قبل الجماهير في اللاعبين السياسيين، كما تحتاج إلى مؤسسات سياسية غير حكومية أهلية شعبية (الأحزاب والجماعات الأخرى الطوعية) ليس للحكومة أو أجهزتها أي تأثير عليها، وهذا ما لا يوفره النمط للإنسان العربي في مواطنه المختلفة.

ولا بد من الإشارة هنا إلى ضرورة النظر للتنمية نظرة متكاملة، بمعنى أن بعض الناس يحلو لهم تأجيل التنمية السياسية حتى يشبع آخر إنسان في المجتمع، أو حتى تتحقق أهداف أخرى كالوحدة أو التحرير. ومع إيماننا بتكامل أبعاد التنمية وتزامنها، نرى أنه إذا كان لا بد من أولويات في التنمية، فالأولوية هي للتنمية السياسية، بمعنى المشاركة السياسية المؤسسية الحقيقية لجميع فئات المجتمع بحيث يكون الحكم معبِّراً عن آمال وأهداف المجتمع. فكيف يمكن المجتمع أن يعبّر عن آماله وأهدافه من دون الآلية المناسبة لذلك، وهي آلية التمثيل والتعبير السياسي.

والعيب الرابع لاستمرارية اتباعنا للنمط هو أن التنظيم السياسي والقيادة

السياسية، بما لها من دور مهم في المجتمع، وبخاصة في مجتمعاتنا التقليدية النامية، تقوم بدور السلوك الأنموذج (Role Model) للقيادة في المجالات الأخرى الاقتصادية والاجتماعية والخدمية والإدارية. وكنا قد بيّنّا أن سلوك القيادة السياسية، المتأثر أصلاً بصفات الشخصانية والفردية في المجتمع، يعزز هاتين الصفتين في المجتمع باستمرار. وبالاتجاه نفسه، إن سلوك القيادة السياسية يصبح النموذج المتبع في القيادة في المجالات الأخرى.

وأخطر ما يبرز ذلك في الإدارة في جميع المجالات، وبخاصة في مجال الإدارة العامة لأن الإدارة العامة تعمل في محيط سياسي بالدرجة الأولى، فهي أكثر القطاعات تأثراً بسلوك القيادة السياسية، ولكن ذلك لا يعني انفراد الإدارة العامة بهذا التأثر. فلا عجب أن نرى أن سلوك القيادات الإدارية في الإدارة العامة وإدارة الأعمال يغلب عليها صفات الشخصانية والفردية واللامؤسسية، لأن كل مدير يتصرف وكأنه الرجل العظيم لمؤسسته أو دائرته.

والعيب الخامس في استمرارية اتباعنا للنمط الزعامي ـ السلطوي، هو تأثيره في العلاقات الاجتماعية بين الناس في المجتمع. فاستمراريته تعزز الحتمية والوحدانية وعدم تقبل الرأي الآخر لدى أفراد المجتمع. إن الشخصانية والفردية المطلقتين تجعلان الإنسان يميل إلى الإيمان بوجه واحد مطلق للحقيقة، ذلك الذي يراه هو. لذلك يميل لأن يتمسك برأي واحد ولا يتسامح مع آراء أخرى مغايرة. إنه وحداني النزعة ولا يرى تعدد احتمالات النظر للحقيقة. أي إن الصفات التي يكتسبها القادة من مجتمعهم يعززونها بسلوكهم ويستمر المجتمع في حلقة مفرغة، كما بيّنا سابقاً.

وهذا يقودنا إلى العيب السادس في النمط الزعامي ـ السلطوي، وهو أنه العائق الأكبر أمام تبنّي المجتمع الديمقراطية وأشكال المشاركة التي ترتبط بها. فللديمقراطية متطلبات نفسية وفكرية تقتضي أن يقبل المرء بتعدد وجهات النظر وبعدم حتمية رأيه الشخصي وقبول النسبية في مفهوم الصواب والخطأ. وهذه أمور تتعارض مع الشخصانية والفردية. ولا شك في أن لهذه المعضلة في بعض الأحيان أبعاداً عقائدية، فقد تكون العقيدة التي يحملها الفرد أو الجماعة سبباً في تغلّب النظرة الأحادية وحتمية الرأي الشخصي، حيث يتم التعزيز المتبادل بين العقيدة والرأي الشخصي، أي إن كلاً منهما يعزز الآخر. وفي رأينا أن هذه مشكلة كبرى في المجتمعات العربية التي تسود فيها حتمية سيطرة عقيدة واحدة على المجتمع بحيث لا يكون مكان لغيرها. وهي تتعارض مع المطلب الأساسي للديمقراطية، وهو توافر الإجماع العام في المجتمع حول ضرورة وجود الديمقراطية واستمراريتها وعدم المساس بقواعدها،

وبخاصة أن تسيطر عقيدة أحادية على المجتمع وتكبت الحريات أمام أي فكر آخر. وسوف نتوسع في هذا الموضوع في الفقرات التالية.

ثامناً: التعارض بين النمط الزعامي ـ السلطوي والديمقراطية

وهنا نصل إلى أحد الأهداف الرئيسية لهذا الكتاب، وهو إظهار مدى التوافق أو التعارض بين النمط الزعامي ـ السلطوي والديمقراطية. من الواضح بعد التحليل السابق أن هناك تعارضاً كبيراً بين الاثنين. ويكمن التعارض الرئيسي في التباين الواضح بين المخيال السياسي الذي يصدر عنه النمط الزعامي ـ السلطوي من جهة، ومن جهة أخرى، المتطلب المجتمعي المركب في الديمقراطية، والذي يتمثل في إجماع جميع فئات المجتمع على تبنّي النظام الديمقراطي في مجال التنظيم السياسي للدولة وما يرتبط به من تطبيق للديمقراطية في التنظيمات والأحزاب السياسية والتجمعات المهنية والتطوعية الأخرى، بقطع النظر عن الدين أو المعتقد أو التوجه الفكري. وهذا يشير إلى أن العائق الرئيسي أمام الديمقراطية في المجتمعات العربية يكمن في القيم السياسية للمجتمع المتمثلة في المخيال السياسي المتوارث، يعززه ممارسات الحركات الدينية والسياسية وتجاربها المعادية للديمقراطية. وقد أضفنا لهذا العائق الأساسي مقارنة بين التنظيم السياسي في كل من الحالتين: حالة النمط الزعامي ـ السلطوي وحالة الديمقراطية (انظر الجدول رقم (١٨ ـ ١)).

ومن أهم مظاهر الاختلاف أن نظام الحكم في النمط الزعامي ـ السلطوي والنمطين الفرعيين يقرره الحاكمون بحسب رؤيتهم ومصالحهم، وليس بحسب دستور يمثل القوى المختلفة في المجتمع، وأن السلطات تميل إلى التداخل ولا فصل للسلطات مع ترجيح سيطرة السلطة التنفيذية على التشريعية بشكل خاص، وأن رأس الدولة لا يكتفي بالسلطة التنفيذية ويميل إلى تركيز السلطات، وأن السلطة التشريعية لا تأتي غالباً عن طريق الانتخاب الحر المباشر، بل قد تكون معينة وقد تأتي عن طريق انتخابات شكلية تتناسب مع رغبات الحاكم. يضاف إلى ذلك أن تداول السلطات غير معترف به ويتم التغيير بالتعيين أو عن طريق القوة والعنف، والمشاركة الشعبية إما أن تكون غائبة أو شكلية.

وهنالك استثناءات كثيرة في تطبيق حكم القانون، والسيطرة غالباً لفرد أو لأقلية. والحريات العامة هي ما يقرره الحاكم وأجهزته الأمنية. والقوانين غالباً لا تصدر عن سلطة تشريعية بل عن جهاز يتبع الحاكم ويمثّل وجهة نظره، ولا يتم إبداء وجهات النظر إلا بطلب من الحاكم وضمن دوائر مغلقة ومن دون شفافية أو حوار عام يعكس جميع وجهات النظر والمصالح. هذا بالنسبة إلى التنظيم السياسي، أما

المجتمع الذي يسيطر عليه النمط الزعامي ـ السلطوي فيغلب عليه وعلى الدولة مبدأ الواحدية، والاختلاف غير مرغوب فيه، والتعددية تعطى مدلولاً عشائرياً أو إقليمياً أو طائفياً في خدمة مصالح الحاكم؛ والمعارضة مرفوضة وغالباً ما تكون ممنوعة. والمؤسسية في الوظائف العامة السياسية والإدارية ضعيفة وتحل محلها الشخصانية وعبادة الفرد وبخاصة الرجل الأول، حيث تجهد أجهزة الإعلام في صناعة الرجل العظيم أو البطل سواءً كان يمتلك الصفات أم لا. ومع احتمال وجود مشاعر المساواة الإنسانية وقبول الآخر والتعايش في المجتمع، فإن الحكم يحاول أن يظهر أنه هو أساس هذه المساواة والتسامح وقبول الآخر، وليست نتيجة طبيعية للتفاعل الاجتماعي والسياسي كما يحدث في النظم الديمقراطية.

وأخيراً، ففي حين أنه يتوافر لدى المجتمع الديمقراطي وفاق عام على أن الديمقراطية هي النظام الأنسب للحكم، وعلى إعطائها القيمة العليا مع رفض الاستبداد ورفض الاستئثار بالسلطة، يفرض نظام الحكم في النمط الزعامي ـ السلطوي على المجتمع مفهوم الوفاق العام على نظام الحكم نفسه، بصفته وصياً على الأمة، والموحد الوحيد لها، ويصبح بديلاً للديمقراطية أو أي مطلب أو مطمح آخر يريده المجتمع.

وهذه الاختلافات الواضحة بين خصائص الديمقراطية وخصائص النمط الزعامي ـ السلطوي تؤكد أن الظروف المرتبطة بالنمط هي، بالمعنى الاحتمالي وليس الحتمي، ظروف لا تؤاتي الديمقراطية، بل هي تعارض الديمقراطية وتعرقل نشوءها واستمرارها. والمطلوب هو معرفة كيفية تجاوز مرحلة النمط الزعامي ـ السلطوي وخلق المناخ المناسب للديمقراطية. ولا شك في أن هذا يحتاج إلى الكثير من الجهود لتجاوز تركة المخيال السياسي المتضمن للنمط الزعامي ـ السلطوي.

تاسعاً: هل الديمقراطية هي الحل؟

إن التحليل السابق يقودنا بالضرورة إلى البحث عن العلاج والحلول. ونحن في سبيل البحث عن الحلول بينّا قبل قليل العلاقة بين سيطرة هذا المخيال السياسي وهذا النمط من جهة، ومدى استعداد المجتمعات العربية للديمقراطية من جهة أخرى. فبعد أن فشلت جميع النظم الاستبدادية في تحقيق الأهداف المزعومة وأوصلت المجتمعات العربية إلى ما وصلت إليه من ضعف سياسي واقتصادي واجتماعي، وبعد أن أثبتت التنظيمات والأحزاب العقائدية السياسية، من دينية وقومية ويسارية، أنها تمارس سلوكاً معادياً للديمقراطية داخلها وفي مجتمعها، ما أدى إلى فشلها، يصبح من الطبيعي البحث عن الديمقراطية ومعرفة مدى استعدادنا لها وكيفية الوصول إلى

الديمقراطية كنظام سياسي للمجتمعات العربية. وقد تناولنا مناقشة جوانب هذا الموضوع وهذه العلاقة في فصول أربعة هي الفصول ١٥، و١٦، و١٧، و١٨.

بعد استعراض الآثار السلبية للنمط الزعامي ـ السلطوي ومناقضته للديمقراطية، نود التشديد على أننا نرى أن الديمقراطية، كإطار وقاعدة للتنظيم السياسي، هي المطلوبة واللازمة لمجتمعاتنا العربية إذا أردنا البديل الحقيقي لسيطرة الحكم الفردي والاستبداد السياسي، وما يستتبع الديمقراطية من تنمية سياسية وتحقيق أهداف المجتمع بالطرق المؤسسية البعيدة عن الارتجال. وقد تناولنا الفكرة الديمقراطية من حيث نشأتها وخصائصها وعيوبها ومزاياها، ثم بيَّنا أن الديمقراطية ليست كاملة الأوصاف لأنه لا يوجد النظام السياسي كامل الأوصاف، ولكنها النظام السياسي الذي يحقق أكبر فوائد للمجتمع بشفافية ومن دون عنف.

فالديمقراطية تنطلق من مفاهيم وقيم إنسانية عليا، هي المساواة الإنسانية بين المواطنين، وحق أي فرد في المجتمع أن يشارك في القرارات التي تهمه وتؤثر عليه وعلى أسرته والحيّ الذي يسكنه، والتي تؤثر على الوطن الذي ينتسب إليه وبيئته ورفاهه وحربه وسلمه، والتي تؤثر على أمته التي ينتمي إليها من رفعة أو ضَعَة، بل تلك التي تؤثر على رفاه العالم والإنسانية أو بعض أجزائهما. وهذه القيم لا تقف عند الشعارات، فهي لا تتحقق إلا بآلية المشاركة السياسية المؤسسية. ولا يمكن إغفال الفوائد العظيمة للمشاركة السياسية على مستوى الأفراد والجماعات والمجتمع. فهي تشعر المواطن بأهميته وقيمته وانتمائه، وهي تدرّبه على تحمّل المسؤولية، وتجسّر الفجوة بين القائمين في الحكم والمواطنين/ الناخبين، ولا تعتمد الخوف كعنصر أساسي في تلك العلاقة، وتخفّف عزلة فئات كثيرة عن العملية السياسية، وتمنع الانفجارات المفاجئة في المجتمع، لأن المشاركة المؤسسية المستمرة تمكّن المجتمع من التصحيح الذاتي، وغير ذلك من الفوائد. ويكفي الديمقراطية تميزاً عن النظم التي لا تسمح بالمشاركة، أو تسمح بشكليات المشاركة من دون جوهرها، أن تلك النظم لا تحقق إلا النقيض من تلك الفوائد والمزايا.

ويكفي الديمقراطية كذلك أن فيها الشروط والآليات والضمانات التي تحول دون «اختطاف» آلة الحكم أو جهاز الحكم اختطافاً شبه دائم من قبل فرد واحد سواءً أكان مستبداً أو عادلاً، أو من قبل فئة صغيرة كالأسرة أو العشيرة أو الحزب الواحد. وإذا حدث مثل هذا الاختطاف في ظل نظام يسمي نفسه «ديمقراطياً»، فإنه بالتأكيد ليس ديمقراطياً إلا بالاسم والشكل وليس بالحقيقة والمضمون. وهذا يحدث عندما تستمر السلطة التنفيذية في الهيمنة على العملية السياسية بما في ذلك الأحزاب السياسية، إن وجدت، وعلى السلطة التشريعية والسلطة القضائية والإعلام والصحافة، وكل ذلك

من خلال أجهزتها الأمنية التي أصبحت أكثر ذكاءً، فلا تكتفي بالوسائل القمعية، بل تعمد إلى توظيف الأتباع والأشياع في تلك المؤسسات، مما يجعلها أقدر على التأثير في قرارات تلك الأجهزة ضمن إطار له شكليات الديمقراطية من دون جوهرها.

عاشراً: الإطار المناسب لفهم الديمقراطية: وجود وفاق عام حول التعددية والديمقراطية

بغضّ النظر عن تعريف الديمقراطية ومتطلّباتها وشروطها، وكما أوضحنا قبل قليل، فمن المهم التأكيد على أن تناولنا للديمقراطية يعتبرها إطاراً ونظاماً للتنظيم السياسي في المجتمع، تتفاعل مع النظم الفرعية الأخرى للمجتمع، وليست عقيدة شاملة للحياة، وليست بديلة للنظم الأخرى كالنظام الاقتصادي والنظام الأخلاقي والنظام الاجتماعي، إلخ. ومهما تكن من تعريفات وشروط، يبدو لنا أن المدخل الرئيسي لشروط الديمقراطية هو ضرورة وجود وفاق أو اتفاق عام في المجتمع المعني على أن اتباع الديمقراطية كنظام حكم هو أولوية عليا وحاجة ماسة وضرورة قصوى، وليست ترفاً فكرياً تحتمله المجتمعات الأخرى (الغربية، القوية، المتقدمة، غير المهددة بالأخطار، أو غير ذلك)، ولا نحتاجه نحن، لأسباب كثيرة، مثل أنه يتعارض مع ديننا وقيمنا وتقاليدنا، أو أن لدينا ما هو أفضل منه، أو أن مرحلتنا الحالية أو ظروفنا «الراهنة»، التي لا تنتهي وتظل راهنة، لا تسمح بذلك، أو غير ذلك من المبررات.

وإذا كان بعض المفكرين يضعون درجة الوعي كشرط من شروط الديمقراطية، فإن الوعي الذي نفهمه هو الوعي السياسي بأهمية الديمقراطية كنظام للحكم، مع تأكيدنا بأن الوعي ليس بالضرورة مرتبطاً بانتشار العلوم والجامعات، فكم من متعلمين وجامعيين، إناثاً وذكوراً، يرفضون الديمقراطية لأسباب «عقائدية» أو مصالح يكتسبونها من النظام السياسي القائم. فانتشار الوعي يجب أن يكون الوعي السياسي والإيمان بأهمية الديمقراطية، وأنه لا بديل لها كنظام حكم يستوعب التغيير والاختلاف وتناوب السلطة من دون المخاطرة بالثورة أو الخروج على الحاكم أو سفك الدماء أو المجازفة بالموت، أو في أحسن الحالات، السجن المؤبد. وهذا «المدخل الرئيسي لشروط الديمقراطية» هو في الواقع الحالة **المجتمعية اللازمة أو «الشرط المركّب»** المتضمن متطلبات وشروطاً تفصيلية مهمة فصّلناها في المكان المناسب.

وهنا نعود مرة أخرى للإشكالية بين الديمقراطية والعقائدية. فالإجماع العام حول الديمقراطية يقتضي تغيير النظرة إلى العقائد، فالعقائد تصبح حتمية لمن يريد أن يعتقد ذلك من دون أن يكره الآخرين على الالتزام، أي إنها حتمية لمن يؤمن بحتميتها، إن أراد ذلك، من دون أن يرغم غيره على تلك الحتمية، وليست حتمية

للمجتمع. وتصبح الحتمية الحقيقية هي للديمقراطية، وليست لأي عقيدة بعينها. فالعقائد المختلفة تتنافس وتحترم كل منها الأخرى في ظل الحرية التي توفرها الديمقراطية للجميع.أي إن وجود إجماع حول الديمقراطية يعني أن العقائد تصبح نسبية، هي مطلقة لأصحابها فقط وليس للمجتمع ككل. وهذا من أهم مبادئ التعددية. فلا يوجد فهم واحد مطلق لأية عقيدة، أي إن دور الإنسان في فهم العقيدة وتطبيقها دور فاعل وليس مجرد دور المتلقي السلبي.

وإذا استطاعت بعض النظم السياسية إعطاء مظهر أحادي غير تعددي للمجتمع الذي تحكمه لفترة من الزمن، فهي أحادية مفروضة بألوان القهر المختلفة وتخفي تحتها التعددية المكبوتة. والتعددية موجودة داخل أتباع كل عقيدة وداخل فروع العقيدة. ومن المهم جداً إدراك صفة مهمة تخص المجتمعات كافة، وهي أن أي مجتمع هو في الواقع تعددي وليس أحادياً مطلقاً، مهما تحاول المزاعم العقائدية أو الرسمية إقناعنا بخلاف ذلك. ففي العقائد الدينية الرئيسية كما في العقائد الدنيوية الأخرى، تتعدد المذاهب وتتعدد الرؤى ضمن المذهب الواحد، ويتدرج الأفراد على خطوط تصنيف مختلفة كاليمين واليسار والاعتدال والتطرف والمؤمن القوي والمؤمن الضعيف والمتشكك والمنافق والفاسق والرافض والمعدِّل والمصلح والمؤيّد والمعارض، إلى غير ذلك من تصنيفات يجمعها جميعاً أنها تنبثق من الاجتهادات الشخصية والفهم الشخصي لأفراد محدودين يقنعون الآخرين ويقودونهم في المسار الذي يناسب تفسيرهم للعقيدة. ولكن من المهم جداً التذكير بأن كل الأفراد المذكورين، مهما كان تصنيفهم، يعتبرون في الديمقراطية مواطنين متساوين في الحقوق والواجبات.

ومن هذا المنظور للعلاقة بين العقائدية من جهة، والديمقراطية والتعددية من جهة أخرى، يتبين ضعف فكرة بعض المنظِّرين العقائديين الذين لا يرون في التعددية في المجتمع العربي، مثلاً، إلا تعايش الدين الإسلامي مع غيره من الديانات السماوية وإعطاء أصحاب تلك الديانات حقوق ممارسة شعائرهم الدينية، بينما المشكلة الحقيقية والتعددية ذات المضامين السياسية الكبرى، هي وجود التعددية ضمن أتباع الدين الإسلامي أو المنسوبين إلى الإسلام. وهذا هو الاختبار الحقيقي للتعددية والديمقراطية.

حادي عشر: هل أُعطيت «الديمقراطية العربية» الفرصة؟

عندما درسنا ما يمكن أن نسميه بـ «الديمقراطية العربية الإسلامية» من الناحية التراثية والتاريخية، وجدنا أن القوى السياسية الفاعلة في المجتمع العربي الإسلامي قد عملت على طمس معالم الديمقراطية والشورى. فعلى الرغم من التفاعل العميق بين الحضارة العربية الإسلامية والتراث العلمي والفلسفي اليوناني والروماني خلال قرون

ازدهار الحضارة العربية الإسلامية، فإن فكرة الديمقراطية لم تكن من بين الأفكار التي نالت أي حظ من الذكر في التراث العربي الإسلامي.

أما في العصر الحديث، فقد رأينا أن عصر النهضة قد شهد بعض دعاة الديمقراطية من أمثال رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي وعبد الرحمن الكواكبي وعلي عبد الرازق وغيرهم، مع وجود بعض كبار المفكرين الذين فضّلوا «المستبد العادل» على الديمقراطية. ولكن الصورة اختلفت في النصف الثاني من القرن العشرين حيث أظهرت الحركات السائدة حينئذٍ، وهي القومية والإسلامية واليسارية، عداءً واضحاً للديمقراطية في فكرها وسلوكها وممارساتها.

فالحركات القومية والحركات اليسارية كانت غير ديمقراطية، ومن أهم الأسباب لذلك سيطرة الفكر الماركسي على الحركات اليسارية والقومية، ولو من ناحية سطحية في كثير من الأحيان، وهذا الفكر يرفض الديمقراطية كما هو معروف، ولم تكتفِ الحركات اليسارية والقومية بالتأثر المفترض أو المزعوم بالماركسية، بل عمدت إلى استنساخ النموذج السوفياتي الستاليني الذي عزّز عقيدة الحزب الواحد القائد، وعبادة الفرد والزعامة الأبدية وأضفى القدسية على تلك الزعامة، وآمن بالمركزية الشديدة والبيروقرطية الجامدة، وقضى على التفكير المستقلّ والإبداع، وأدى إلى عدم استيعاب الواقع الاجتماعي والتاريخي والنفسي لمجتمعاتنا، وأسقط الزعم بتمثيل الطبقات العاملة أو الجماهير العريضة، وتحولت الأنظمة إلى أنظمة ضيقة يتحكم فيها البعد العشائري والعائلي والجهوي والمناطقي والطائفي. يضاف إلى ذلك ارتباط الديمقراطية الليبرالية بالغرب الرأسمالي، الإمبريالي، المستعمر، المستغِل، ومسبِّب الويلات الكبرى للأمة العربية، وبخاصة قضيتا فلسطين والعراق، وسالب ثروات الأمة. فرفض الديمقراطية الليبرالية يصدر عن رفض الغرب بالصفات المذكورة.

ومن مراجعة أفكار وممارسات الحركات الإسلامية الأربع الكبرى في الوطن العربي، يتضح أن الديمقراطية ليست من أولويات الحركات الإسلامية، سواءً من الناحية الفكرية العقدية أو من ناحية الممارسة والسلوك السياسيين. ففي أحسن الحالات اعتدالاً تُقبل الديمقراطية «مؤطرة» بشروط النظام الإسلامي، بما يعني القيود على الحريات العامة كحرية التعبير والتنظيم والاختلاف والتعدد. وفي أشد الحالات تطرفاً تُرفض الديمقراطية رفضاً تاماً بدعوى أنها نظام مضاد للنظام الإسلامي، وتُربط بالانحلال الخلقي والإباحية. ولا بد من الاستدراك بأن هناك عدداً من الكتّاب الإسلاميين الذين يقبلون بالديمقراطية والتعددية والأحزاب السياسية ويطالبون بالحريات العامة، ويتحفظون على الخط الأحادي الذي تتبناه بعض الحركات الإسلامية أو المتشددين فيها، أو يرفضون ذلك الخط. ولهؤلاء الكتاب

والمفكرين تقدير ومكانة في أوساط النخبة وبعض المثقفين، ولا يصل تأثيرهم إلى الكثرة الغالبة من الشعوب العربية. هناك يسود تأثير الحركات الإسلامية الكبرى وبعض المفكرين والكتّاب الذين يتعاطفون مع اتجاهاتها أو يتوافقون معها، وهي اتجاهات يغلب عليها إجمالاً معاداة الديمقراطية وما يرتبط بها من تعددية وأحزاب سياسية وحريات عامة، أو، في أحسن الحالات، قبولها على مضض وبشروط تؤدي إلى إحباطها. وكما علّق أحد المفكرين بهذا الخصوص، «فإذا كانت الحركات الإسلامية والإسلاميون لن يكونوا ديمقراطيين، والقوميون لن يكونوا ديمقراطيين، والماركسيون لن يكونوا ديمقراطيين، وهذا هو الشعب العربي، فمن أين تأتي الديمقراطية؟».

وعلى مستوى الفكر الاجتماعي السياسي العربي، عرضنا لأفكار مجموعة من المفكرين العرب حول «طبيعة» الإنسان العربي والمجتمع العربي والمخيال السياسي العربي والعقل العربي، بدءاً بابن خلدون ومروراً بهشام شرابي وجبران شامية ونديم البيطار ووليد قمحاوي وصادق العظم ومحمد عابد الجابري ومحمد الجويلي وعلي زيعور. وقد أوضحنا من خلال رؤياتهم وتحليلاتهم تجليات النمط الزعامي ـ السلطوي في المجتمع العربي وتناقضاته مع الديمقراطية من أوجه عدة.

ثاني عشر: العوائق أمام الديمقراطية في الوطن العربي

بعد استكشاف مفهوم الديمقراطية وخصائصها وشروطها وموقعها في التراث السياسي العربي الماضي والحاضر، حاولنا تحليل العوائق أمام الديمقراطية في النظام السياسي العربي. وقد لخصناها بالعوائق التالية، علماً بأنها متداخلة في ما بينها:

١ ـ النتاج التاريخي للمجتمع العربي كما شرحناه موسعاً في فصول الكتاب المختلفة.

٢ ـ مخيال المنقذ البطل على رأس كل قرن والمهدي المنتظر، الذي يستند في الأصل إلى ظهور المجدِّد الذي يجدد القيم الدينية التي تكون قد بهتت في النفوس وأصبحت بحاجة إلى إحياء.

٣ ـ افتقار المجتمعات العربية ومعظم التنظيمات السياسية فيها إلى التفكير السياسي ومنطق السياسة. ويمكن أن نلخص التفكير السياسي ومنطق السياسة بأنه المنطق الذي يتعامل مع واقع المجتمعات وواقع البشر ولا يفترض الصفات الملائكية في البشر، وبخاصة في اللاعبين السياسيين، ولا يفترض أن المثاليات التي تعبّر عنها القيم العليا هي متحققة فعلاً في هؤلاء اللاعبين، ويعتبر أن السياسة أو إدارة المجتمع

المدني هي التعبير عن مصالح متعددة ومتضاربة أحياناً، وأن إنجاز أهداف المجتمعات لا يتم بلمح البرق ولا يتم إلا بعد مداولات ومفاوضات ومناقشات عامة، وأن التفاوض والتنازلات ضرورية للحصول على الممكن، وأن أية قيادة سياسية، مهما كانت مثالية، بحاجة إلى تنظيم ومراقبة من قبل المجتمع وممثليه الشرعيين. ومن البديهي أن افتقار المجتمعات العربية إلى التفكير السياسي والمنطق السياسي هو نتيجة طبيعية للنتاج التاريخي للمجتمع العربي وسيطرة مخيال المنقذ والرجل العظيم (ما ورد في الفقرتين السابقتين). وكما بينًا في أكثر من موقع، لم تفلح النظم السياسية والتنظيمات السياسية العربية في تأسيس جذور المشاركة الشعبية والتفكير السياسي والمنطق السياسي. فالشعوب العربية بحاجة إلى الممارسة السياسية الحقيقية، والمشاركة الحقيقية في العملية السياسية حتى تتقن فن التفكير السياسي ومنطق السياسة.

٤ ـ مناهج التربية والتعليم والتثقيف الاجتماعي والسياسي والإعلام الجماهيري التي تعزز كل ما ورد في الفقرات الثلاث السابقة.

٥ ـ ربط الديمقراطية بالغرب واعتبار أن أي منتج ثقافي غربي هو استعماري ومعادٍ لنا يجب تجنبه، وتكوّنَ لدى الكثيرين من العرب اقتناع بأن المقصود بالديمقراطية هو السيطرة على الأمة العربية. وقد عززت الولايات المتحدة هذه الاقتناعات بسياساتها المعادية للعرب متمثلة في الدعم المطلق لإسرائيل في كل أعمالها ضد الشعب الفلسطيني، وفي احتلالها أفغانستان والعراق خلال فترة لم تتجاوز العامين، وتهديدها المستمر لدول عربية وإسلامية كسوريا وإيران، زاعمة باستمرار أنها تريد نشر الديمقراطية في الوطن العربي والعالم الإسلامي. فمن جهة يرى البعض أن «الديمقراطية» عدوانية، ومن جهة أخرى يرى البعض الآخر أنه لا توجد ديمقراطية وأنها مجرد شعارات جوفاء. وهذه معضلة حقيقية تواجه دعاة الديمقراطية في الوطن العربي. ومن سوء الطالع أن ينظر البعض لدعاة الديمقراطية من العرب على أنهم دعاة للتبعية للغرب وسيطرته على مقدراتنا وحياتنا. وهذا أبعد ما يكون عن الواقع. ففي أذهان الكثيرين لا يعقل أن تكون من دعاة الديمقراطية في الوطن العربي وأن تكون، في الوقت ذاته، ضد سياسات الولايات المتحدة وأعمالها العدوانية للعرب والمسلمين.

٦ ـ تعزيز التضارب بين الديمقراطية والإسلام وإظهار أن الديمقراطية ضد الإسلام، وإظهار التعارض الأساسي بين حكم الشعب وحكم الله باستثمار أفكار مثل «الحاكمية لله»، و«الحلول المستوردة»، و«الإسلام هو الحل»، وغير ذلك. وقد لعبت سياسات الولايات المتحدة وأعمالها في العالمين العربي والإسلامي الدور نفسه الذي لعبته في تعزيز ربط الديمقراطية بالغرب.

٧ ـ استثمار نظريات المراحل والتخلف والظروف الراهنة والاستثنائية، والمتمثلة باعتبار أن الديمقراطية تصلح لشعوب ولا تصلح لشعوب أخرى، أو اعتبار أن المراحل التي تعيشها الشعوب العربية لا تتناسب مع الديمقراطية. وبهذا المفهوم فالديمقراطية مؤجلة أو مرفوضة رفضاً كلياً. وأكبر المستفيدين من هاتين المعضلتين (ربط الديمقراطية بالغرب والتضارب بينها وبين الإسلام)، الأنظمة الحاكمة والولايات المتحدة ذاتها؛ وأكبر المتضررين هي الشعوب العربية ودعاة الديمقراطية بشكل خاص.

ثالث عشر: الفرضيات حول ملاءمة الديمقراطية للوطن العربي

لقد ناقشنا الفرضيات الرئيسية حول ملاءمة الديمقراطية للوطن العربي (أو عدم ملاءمتها)، وهي فرضيات المراحل والتخلف، وفرضيات الثقافة السياسية والمخيال السياسي، وفرضيات الرجل العظيم وأنماط السلطة، وفرضيات الربط بين الديمقراطية والعقائد أو الأفكار الأخرى، واعتبار أن الديمقراطية لا تُستَحق إلا بعد تحقيق التنمية أو تحرير فلسطين أو إقامة الدولة الإسلامية، إلخ.، وفرضيات الطبقة الوسطى، وفرضيات القوى المعادية، والفرضيات الجيوفيزيائية.

وبما أننا منذ البداية حددنا الديمقراطية بشكل رئيسي كنظام للحكم يتفاعل مع النظم المجتمعية الأخرى، ولا تحل محل النظام الاجتماعي أو النظام الاقتصادي أو القيم السائدة في المجتمع، بل تتفاعل معها مؤثرة ومتأثرة، وأن الديمقراطية بهذا المعنى تتعلق بالوسائل والهياكل والعمليات لتحقيق الأهداف الكبرى للمجتمع، فنحن نرفض من الأسس المذكورة ما يؤدي إلى واحدة أو أكثر من النتائج أو الاستنتاجات التالية، بالتضمين أو التصريح:

١ ـ اعتبار أن الديمقراطية تصلح لشعوب معينة ولا تصلح لشعوب أخرى، سواءً كان ذلك على أسس عرقية أو دينية أو جغرافية أو غير ذلك. ويدخل في ذلك فرضيات المراحل والتخلف والفرضيات الجيوفيزيائية. ويخف الاعتراض لو أخذنا هذه الفرضيات بالمعنى الاحتمالي وليس بالمعنى الحتمي. وإذا نظرنا إلى الدول التي تبنّت الديمقراطية منذ فجر التاريخ وحتى العصر الحالي، نرى أن طرق الديمقراطية متعددة ومراحلها غير موحدة وغير حتمية. وهذا ينفي أسس المراحل والتخلف والعنصر الجيوفيزيائي. ومما لا شك فيه أن الدول التي تتبنى الديمقراطية اليوم تتفاوت كثيراً جغرافياً وعرقياً ودينياً، وتتفاوت كثيراً على مقاييس التقدم والتخلف.

٢ ـ ربط تحقيق الديمقراطية بمرحلة تسبقها، كالوحدة والتحرير وإقامة نظام عقائدي معين كإقامة الدولة الإسلامية، أي اعتبار الديمقراطية مصرفاً تحول إليه جميع

الأوراق المستحقة. فالديمقراطية كهياكل وعمليات وطرق لخدمة الأهداف الكبرى للجماعة البشرية، بمشاركة أصحاب الشأن ضرورية لكل جماعة بشرية تريد تحقيق أهدافها بالطرق السلمية وباحترام الاختلاف والتعايش مع الاختلاف، وتبنيها يجب أن لا ينتظر دفع المستحقات الأخرى. ويتضح ذلك جلياً كلما أمعنا النظر في حقيقة العملية السياسية في المجتمعات التي لا تعيش الديمقراطية وكيف يتم وصول قادتها إلى الحكم وكيف يتم التغيير القيادي فيها.

٣ ـ فرضية أن الديمقراطية تتعارض مع بعض المفاهيم الإسلامية الأساسية. ومن أهم الأفكار التي ناقشناها في هذا المجال شعارات مثل: «الحاكمية لله»، و«الإسلام هو الحل». فبالنسبة إلى الاصطلاح الأول، بما أن الناحت له كان يتحدث عن حكم المجتمع البشري (السياسة)، فلا يجوز له أن يقصر مصدر الحاكمية على الذات الإلهية، لأنه بذلك يلغي مجال الحاكمية البشرية الواسع الذي ميز الله به البشر عن غيرهم من الكائنات، ولأن هذا المجال يقع ضمن مفهوم «الأمانة» التي قبلها الإنسان، إنه كان ظلوماً جهولاً. وما ذلك إلا مظهر من مظاهر الحرية التي وهبها الله للإنسان، ومن مظاهر التكليف وتحمّل المسؤولية.

ولذلك فنحن نرى أن هذا الاصطلاح، على ضعفه اللغوي وركاكته، من أخطر وأقوى الوسائل لإظهار أن الديمقراطية تتعارض مع الإسلام، لأن هذا الاصطلاح قد اكتسب انتشاراً واسعاً على الرغم من ضعفه الواضح. أما شعار «التشريع لله» فهو تكييف آخر لمفهوم «الحاكمية لله» ولا يقل انتشاراً وتأثيراً، وهو بحاجة إلى دراسات معمّقة تؤدي إلى حل الصراع بين مفهوم الديمقراطية ومفهوم الشريعة. أما من يطرح اصطلاح «الإسلام هو الحل»، كرد على المطالبة بالديمقراطية، فإنه مطالب أيضاً بأن يحدد المستوى الكوني الذي يتحدث عنه والنطاق البشري في الحل: على مستوى النظرة الكلية للكون والخالق، أو مستوى مكانة الإنسان في الكون، أو مستوى التعاون بين الشعوب، أو مستوى النظم الاجتماعية والاقتصادية، أو مستوى علاقة الحاكم بالشعب، أو مستوى القضايا العلمية والفنية والمهنية كالطب والهندسة والزراعة، أو غير ذلك من المستويات. وعندما تطرح الإجابة على مستوى نظام الحكم وعلاقة الحاكم بالشعب أو الأمة، فالرد هو ما سبق أن قلناه في الفصل الثالث عندما شرحنا نشوء النمط النبوى الخليفي.

وملخص ذلك أنه في العصر الراشدي الذي يوصف بأنه الأقرب إلى روح الإسلام، كانت هنالك مظاهر خطيرة في الحياة السياسية للمجتمع تخالف نصوص الإسلام وروحه، أهمها أن ثلاثة من الخلفاء الأربعة استشهدوا قتلاً بسبب الحكم بشكل رئيسي، وحدوث معركتَيْ الجمل وصِفّين القاصمتين، وكانتا بين أركان

الإسلام في المجتمع الإسلامي. وكان الإسلام موضع الاتفاق التام. فلماذا لم يكن الإسلام هو الحل عندئذ؟ وهذا يقودنا إلى السؤال الثاني. ما هو دور الإنسان وموقعه في طرح شعار «الإسلام هو الحل»؟ وقد بيّنا بأن هذا الشعار يهمل دور الإنسان (المسلم بالذات) في التفاعل مع الدين (الإسلام) والأحداث المختلفة، وهو دور مهم وحاسم يجب أن يحسب له الحساب الصحيح الذي يدرك الطبيعة البشرية ويميز بين ما هو نظري وواجب ومطلوب، وما هو واقعي وفعلي وبشري. فالإنسان في تعامله مع الدين ليس عنصراً محايداً أو آلياً، بل إنه متفاعل ويطبق التفسير والإدراك والدوافع في تفاعله مع الدين والأحداث.

فمشكلة هذا الاصطلاح أنه عمومي وشمولي ويعطي إجابة عمومية وشمولية في موقف فيه خصوصية التنظيم السياسي والعمليات السياسية التي تتناول طبائع البشر، ومن أهمها الجشع والطموح الشخصي والأنانية وإهمال الآخر، وهي صفات تميّز معظم الطامحين إلى الحكم والراغبين في القوة والسلطة، مهما كانت ديانتهم وميولهم السياسية، حتى ولو كانوا مسلمين. وهذا يعني أنهم بحاجة إلى ضوابط من خارج أنفسهم، ولا يكفي القول بأننا نعتمد على ضوابطهم الداخلية. ومع أنهم عادة أقلية عددية في أي مجتمع أو أية منظمة، فإنهم أهم قوة تقود المجتمعات إلى الخير أو إلى الشر. ولذلك لا بد من تمكين المجتمع من وضع القيود الكفيلة بجعلهم يسيرون بحسب إجماع الأمة الذي يتمثل عادة في رأي الأغلبية، وهي الصورة المبسّطة للديمقراطية، لا أن يسيروا بحسب أهوائهم الشخصية أو ما يزعمون أنه يمثل رغبة المجتمع أو توجيهات الباري عز وجل.

ومن هنا يتبين أن دور المجتمع هو أن يضع التشريعات والقيود على هذه الفئة التي تود أن تكون في الحكم، وأن يجعلها تمثل الإرادة العامة والقرار العام، وبذلك نستطيع أن نقول في المجال السياسي إن المجتمع يحكمه بشر، ولذلك «فالحاكمية للمجتمع»، وهذا هو دور الإنسان في هذه المعادلة.

٤ ـ الفرضيات الطبقية لرفض الديمقراطية، وبشكل خاص، صراع الطبقات الحتمي. فالمجتمع بكل طبقاته يحتاج إلى الديمقراطية. ولا شك في أن نمو الطبقة الوسطى ووعيها يساعدان على نمو الديمقراطية، ولكن الطبقة العمالية تؤمن بالديمقراطية إذا لم تسيطر عليها حركات تؤمن بالصراع الطبقي وتدعو له. فالإيمان بوجود الطبقات أو الفئات العرقية أو الدينية أو غيرها في المجتمع، لا يستدعي بالضرورة الإيمان بالصراع الطبقي أو الفئوي.

فقد أثبتت الكثير من النظم السياسية المبنية على الديمقراطية حقيقة التعايش بين

الطبقات والفئات المختلفة في المجتمع الواحد، مع حق كل طبقة أو فئة في تنظيم نفسها والتعبير عن مصالحها، وفشلت النظم المبنية على فكرة الصراع الطبقي، وأثبتت أنها خلقت طبقة جديدة تحكم الطبقة العمالية وتتمتع بالرفاه والسلطة، ما لا يصح للفرد العادي أن يتمتع به أو أن يتساءل عنه. ولا شك في أن شكل النظام السياسي حاسم في جعل تلك الاختلافات تعمل في صالح الجميع أو تتصارع في ما بينها. فالديمقراطية هي الحل العملي لاحتواء صراع الطبقات من خلال تمثيل القوى التي تفرزها صناديق الاقتراع، شريطة وجود ثقافة الإجماع العام على ضرورة الديمقراطية، كما أوضحنا سابقاً.

٥ ـ فرضيات القوى الخارجية أو القوى المعادية، سواءً كانت من الداخل أو الخارج. وهذه الفرضيات تستعمل غالباً (كشمّاعة) تُعلّق عليها الأنظمة السياسية أو القوى المتنفذة رغبتها الحقيقية في الاستئثار بالسلطة. وهذا لا يعنى أننا لا نؤمن بوجود قوى معادية تحاول توجيه المجتمعات العربية بعيداً عن الديمقراطية، ولكننا يجب أن نؤمن أن أثر هذه القوى يجب أن لا يكون حتمياً، ويضعف أو يتلاشى إذا كنا إيجابيين وجادّين في تبني الديمقراطية.

وبعد هذا الإسقاط للفرضيات التي توحي بحتمية معينة وتؤدي إلى إبعاد الديمقراطية كلياً عن العرب، فإن من المنطقي أن نقبل الفرضيات التي ترى في المجتمعات الإنسانية، ومنها المجتمع العربي، تفاعل عمليات وتغيير مستمرة، وتتيح المجال أمام إشراقات ممكنة للتغيير نحو الأفضل، على الرغم مما يبدو من عوائق وصعوبات. وهذا ما تحققه فرضيات الثقافة السياسية والمخيال السياسي والاستمرارية التاريخية القابلة للتفسير بحقائق التطور، ويتبعها فرضيات الرجل العظيم المستندة إلى ثقافة الجماعة وما تعودت عليه من أنماط السلطة.

فالمخيال السياسي والثقافة السياسية لمجتمع ما تختلف عن مجتمع آخر، ولكنهما قابلان للتغيير والتفاعل مع الأحداث الكبرى التي يتعرض لها المجتمع. أي إننا نرى أنه، على الرغم من وجود بعض الصحة في كثير من العوائق، فإن تأثير هذه العوائق على منع الديمقراطية من النشوء والاستمرار ليس حتمياً، والعائق الأكبر في غالب الأحيان هو سلبية الشعوب المحكومة بالاستئثار بالسلطة وإصرار المسيطر على حرمان الآخر من المشاركة واستمرار الاستئثار، مستعيناً بكل الوسائل الممكنة لإثبات فشل الديمقراطية وعدم ملاءمتها لشعبه أو أمته. وهذا المنطق وحده يسقط كل النظريات الحتمية لعدم حصول الديمقراطية في الوطن العربي حتى الآن، ويدلّ على أن تحقيق الديمقراطية عبارة عن تفاعل عوامل مجتمعية ممكنة الحدوث، وهي تحدث بطرق متعددة، وليس بنمطية معينة أو بتسلسل محدد من دون غيره.

رابع عشر: كيف السبيل إلى الانتقال؟

في ضوء التحليل السابق يبدو جلياً أن الانتقال من حالة النمط الزعامي ـ السلطوي إلى حالة الديمقراطية، يتطلب جهوداً كبيرة من جهات متعددة. هنالك حاجة كبيرة لعمل تثقيفي واسع وعمل تدريبي يجعل الممارسة الديمقراطية أمراً طبيعياً في مؤسسات المجتمع. فالتغيير يجب أن يشمل المخيال السياسي والاتجاهات والممارسات، وبشكل خاص، ممارسة التفكير السياسي والمنطق السياسي الذي أشرنا إليه سابقاً. وهذا يعني مؤسسات المجتمع كافة. يجب أن نتغير من مجتمع يعتمد على الرجل العظيم ويتوقعه ويخضع يومياً لطقوس عبادة الفرد، إلى مجتمع يؤمن بأن العظمة هي للجماعة وليست للفرد. ويجب أن نغير مفاهيمنا حول قادتنا، والسياسيين بخاصة، من فهم مثالي خيالي طوباوي، إلى فهم واقعي عملي مبني على البرامج والنتائج، وليس على الشعارات والعواطف والوعود الخاوية. ومقابل ذلك يجب أن تكون لدينا القدرة على محاسبتهم وتحديد أين أصابوا وأين أخطأوا، وليس كما تقرره وسائل الإعلام. يجب تعديل المناهج الدراسية والإعلامية والثقافية بحيث تعزز الديمقراطية وتقلل من التركيز على الرجل العظيم. يجب أن نتغير من مجتمع يعزز الشخصانية والفردية الأنانية، إلى مجتمع يربي أبناءه وبناته على احترام وجهة نظر الآخرين والعمل الجماعي وروح الفريق. يجب التدريب على احترام الاختلاف والتعددية والتعايش معهما. يجب تعزيز التفكير المنطقي الموجَّه إلى حل المشكلات بالتفكير العلمي والتخطيط، حتى يساهم الجميع في بناء المجتمع واختيار القادة الذين يمثّلون أهداف المجتمع وحاجاته ويواجهون مشكلاته الحقيقية.

إن هذا التشديد على الجماعية ونبذ الفردية السلبية لا يعني إلغاء القيادة الفردية، أي تميّز أفراد معينين بقدراتهم الفردية على القيادة. إن أي مجتمع وأية جماعة لا يمكن أن يستغنوا عن قيادات أفراد لديهم مهارات قيادية متميزة على جميع المستويات السياسية والتنظيمية والإدارية. ولكن هؤلاء الأفراد يجب ألا يعملوا في فراغ العمل الجماعي أو غياب العمل المؤسسي. إنهم يظلون مهمين جداً ولا غنى عن أمثالهم ويقومون بأدوار أساسية، ولكن أياً منهم، مهما عظم شأنه، يجب أن يعمل في إطار مؤسسي تنظيمي قانوني، يخضع في النهاية للجماعة وليس إلى نزوات فردٍ بعينه.

وبالنسبة إلى العمل التثقيفي، على المؤمنين بالديمقراطية التوسع في نشر أفكار الديمقراطية وتعميمها بجميع الوسائل الممكنة، من كتب ونشرات وأفلام ومسرحيات وندوات عامة يشترك فيها جميع فئات المجتمع، وباستعمال قنوات الاتصال المختلفة من صحف ومجلات وإذاعات مرئية ومسموعة. وهذا يتضمن:

أولاً، وقبل كل شيء نشر الأفكار الصحيحة عن الديمقراطية ومواجهة المعيقات أمام انتشارها لتصبح مكوناً رئيسياً للتفكير العام والثقافة العامة، وكشف المفاهيم والأفكار الشائعة التي تستعمل لإلغاء الديمقراطية أو التقليل من شأنها، وبخاصة ربطها بالغرب وأمريكا بالذات، واعتبارها متناقضة مع الدين والتراث والأخلاق. فيجب الفصل بين حاجتنا للديمقراطية وما تقوم به الولايات المتحدة من أعمال ضد أمتنا. إن حاجتنا للديمقراطية لا تعني أننا موالون للولايات المتحدة، بل إن الولايات المتحدة قد لا تريد لنا الديمقراطية الحقيقية.

ثانياً، يجب أن تتوجه الجهود إلى النقد العلمي الموضوعي لجميع الأفكار والنظم التي تعزز الواحدية والحتمية في التفكير، وإلغاء البدائل وإلغاء الرأي الآخر، ويجب أن يترافق ذلك بممارسة التفكير السياسي ومنطق السياسة وتعزيزهما. وهذا لا يتأتى إلا بظهور الأحزاب السياسية المبنية على الأفكار والبرامج، وليس على الولاءات الشخصية والعشائرية والتقليدية.

ثالثاً، يجب التركيز على أهمية الديمقراطية لمجتمعاتنا بغضّ النظر عن «مراحل التطور» أو المرحلة التاريخية المزعومة أو الأهداف الكبرى التي يسعى إليها أي مجتمع عربي أو أي تنظيم. ويجب دحض الفكرة التي تقول إن الديمقراطية تصلح لشعوب أخرى ولا تصلح لنا. وكل هذه المطالب لا تتحقق بجهود فردية متناثرة، بل بالعمل المؤسسي المبني على الفكر والتنظيم السليمين. ولا بد من تأسيس منتديات ديمقراطية في كل مدينة وكل ناحية، تكون قريبة من الإنسان العادي وتقوم بالدور التثقيفي ونشر الثقافة والممارسة الديمقراطية.

وبالنسبة إلى العمل التدريبي يجب التوجه لمعالجة سيطرة الشخصانية والفردية السلبية (بعكس الفردية الإيجابية) اللتين تميزان المجتمع العربي والفرد العربي وتؤثران على ممارسة القيادة وتؤديان إلى اللامؤسسية والاستعداد للرجل العظيم. وفي معالجة الشخصانية والفردية السلبية خطوة مهمة نحو التوجه الديمقراطي والتعددية. يجب أن يتبين للناس الخطورة العظمى الناتجة عن توقع الرجل العظيم واتباعه والاعتماد عليه في كل صغيرة وكبيرة. إن للديمقراطية متطلبات نفسية وفكرية تقتضي أن يقبل المرء بتعدد وجهات النظر، وبعدم حتمية رأيه الشخصي، وقبول النسبية في مفهوم الخطأ والصواب. وهذه تتعارض مع الشخصانية والفردية.

فالمجتمع العربي بحاجة إلى تعزيز التوجه نحو العمل الجماعي المؤسسي والعمل التعاوني وعمل الفريق. إن توجهنا الفكري والنفسي لا يزال مهتماً بالأمور الكبرى الفلسفية عن الحق والباطل، مع إهمال «الأمور الصغرى» مثل إجراءات التعامل

وطرق حل المشكلات في ما بيننا، ولم ندرك أن معظم مشكلاتنا ناتجة عن هذه الأمور «الصغرى»، أي أن اهتمامنا يجب أن يتوجه إلى تدريب الجماعات والأفراد على العمل الجماعي، والتمسك بحق المشاركة وعمل الفريق والتعاون، وبيان خطورة الصراع الذي لا يخضع للوسائل المنطقية الرشيدة لحل المشكلات. وهذا هو جوهر التنمية السياسية.

وللوصول إلى درجة أفضل من النمو السياسي والاجتماعي والإداري، يجب القيام بتوجيه عامّ يدعمه تدريب اجتماعي شامل للتقليل من الاتجاهات الفردية الأنانية والشخصانية السلبية لدى الفرد العربي، والتركيز على مزيد من الجماعية والتعاونية وعمل الفريق والتوجه الديمقراطي. وهذا يتطلب مشاركة جميع التنظيمات الاجتماعية كالأسرة والمدرسة والجامعة وجماعات العمل التطوعي والمنظمات الأهلية والأحزاب السياسية والدولة. وربما تكون المدرسة، بدايةً، من أفضل المواقع لممارسة هذا النوع من التدريب. يجب أن تبدأ المدارس، من الصفوف الأولى وحتى نهاية الدراسة الثانوية، بإعطاء الطلبة تدريبات على العمل الجماعي ونبذ الفردية الأنانية والشخصانية السلبية. وهذا يتحقق بتشكيل لجانٍ منتخبة لكل صف تعالج مشاكل الصف الواقعية، وتناقش مشاكل افتراضيةً للتعلم على أساليب الوصول للقرار ضمن الجماعة.

ويمكن تشكيل لجان أوسع على مستوى المدرسة لتعالج قضايا النشاطات الاجتماعية والترفيهية والثقافية والهوايات العلمية للطلبة. إن التركيز في نظمنا الدراسية على حفظ المعلومات والحقائق وإهمال هذا النوع من التدريب الاجتماعي، لا يؤدى إلا إلى تعزيز الشخصانية والفردية عند الطالب الذي نريده أن يكون مواطناً اجتماعياً سياسياً متفاعلاً مع الأحداث، بإدراك تام لعمليات الجماعة والتعايش مع اختلاف وجهات النظر والوصول للقرار الجماعي. إن هذا الدور الذي نرجوه للمدرسة يستدعي الاهتمام بالمدرسة ككيان متكامل بما في ذلك الهيئة التدريسية والهيئة الإدارية. فالمعلم هو العنصر الأساس في العمل التعليمي التربوي، ويجب أن يكون متدرباً على العمل الديمقراطي بحيث يمكن أن يكون نموذجاً ومرشداً لطلبته. وهذا ينطبق أيضاً على مدير المدرسة والهيئة الإدارية في المدرسة. وما قيل عن المدارس ينطبق على الجامعات كمؤسسات يجب أن تكون حاضنة للممارسة الديمقراطية تدريباً وممارسة.

إن هذا الدور للمدرسة والجامعة، لو تحقق، فسيكون تأثيره كبيراً في المجتمع على المدى البعيد. لكن هناك مؤسسات أُخرى يتوجب عليها ممارسة الديمقراطية الداخلية والقيام بتدريب أعضائها على الديمقراطية. وهذا يشمل جميع المؤسسات

الطوعية كالنقابات المهنية والجمعيات والاتحادات العمالية وغيرها. ونركز على الأحزاب السياسية بشكل رئيسي لعلاقتها المباشرة بالعملية السياسية واختيار قيادات المستقبل. نرى أن من الأجدى لأي حزب سياسي أن يجعل إجراءات التعامل والطرق الديمقراطية لاتخاذ القرارات بمكانة العقيدة من أن يجعل أفراده يقتلون أنفسهم اختلافاً على تفسير فكرة عقائدية أو فلسفية.

أما بالنسبة إلى رجال الدولة الذين يمسكون مقاليد الأمور، فبودّنا أن نتوقع منهم أن يكونوا النموذج المطلوب في ممارسة الديمقراطية واتّباع الوسائل الكفيلة بتدريب المواطنين على الديمقراطية ونبد الشخصانية والفردية. وقد يكون هذا التوقع غير واقعي لأنهم مشغولون بتثبيت أنفسهم، وإعلامُهُم مشغول بإثبات صورة الرجل العظيم الذي يدوم إلى الأبد. ومع ذلك، فمن منظور المصلحة الوطنية، من الأجدى لأي رجل دولة أن يدرّب مواطنيه، والهيئة الحاكمة بخاصة، على ممارسة العمل الجماعي والديمقراطية، من أن يصرف وقته في محاولة التخلص من معارضيه. وما قيل عن رجل الدولة ينطبق على كل قائد في كل مستوى، من القيادات العليا والوسطى والإشرافية الأساسية. وفي رأينا أنه إذا كان أي قائد يستحق لقب «الرجل العظيم»، فلا شك في أنه القائد الذي ينجح في تأسيس التعددية والديمقراطية في مجتمعه.

إن هذه المقترحات غير كاملة أو شاملة، ولكنها تشير إلى اتجاهات التغيير الثقافي الذي يعتبر مسؤولية جميع أفراد المجتمع ومؤسساته. ونحن لا نزعم أننا قدمنا الحلول، بمقدار ما شخّصنا الوضع وحلّلنا أسبابه من المنظور الثقافي السياسي الاجتماعي الذي تبلور على مدى الزمن، وكوّن المخيال السياسي العربي بشكل يبدو من الصعب تغييره أو تعديله. لا شك في أن من الصعب تغيير هذا المخيال، ولكنه ليس مستحيلاً. وكما أظهرنا منذ بداية هذا الكتاب، إن عناصر الاستمرارية وعناصر التغيير في أي مجتمع تتعايش وتتزامن لفترات طويلة. ولذلك يجب أن لا نيأس من محاولة نشر الفكرة الديمقراطية والجماعية مع استمرار وجود ملامح النمط الزعامي - السلطوي.

فإذا استمرّ نشر الفكرة الديمقراطية والتدريب عليها تبدأ بالتأثير على مكونات المخيال السياسي وتعدّله نحو المشاركة والديمقراطية والعمل الجماعي ونبذ الشخصانية والفردية بمعناهما السلبي. وسيكون هناك صراع مستمر بين التوجه الديمقراطي والتوجه المعاكس، وسيكون الفيصل هو مدى اتفاق جميع فئات المجتمع على أولوية الديمقراطية. ومن دون هذا الوفاق أو الاتفاق العام على ضرورة الديمقراطية فسوف يظل المجتمع منقسماً على نفسه على محور أو أكثر من محاور العقائدية أو

الإقليمية أو المصلحية أو الطائفية أو غير ذلك. ومهما اختلفت وسائل التثقيف والتدريب السياسي وتعددت، يجب أن يكون هناك توجه عام لدى جميع التنظيمات السياسية الاجتماعية الاقتصادية، نحو قيام الجماعة أو المجتمع بتحمل مسؤولياتهم في الشأن العام والقرار العام ونبذ الاعتماد على أوهام الفرد العظيم المنقذ الذي يريح الجماعة من عناء البحث والتفكير والحوار لفترة طويلة، لتستفيق بعد ذلك على واقع مُرّ من الاستبداد وتبديد الثروات العامة والقرارات الفردية الخاطئة التي كلفت المجتمع أو الجماعات تكاليف جسيمة. يجب محاربة ثقافة «عظمة المنقذ الفرد» إلى ثقافة «عظمة الجماعة» أو عظمة العمل الجماعي المتمثل في المشاركة والديمقراطية.



المراجـــــع

١ ـ العربية

كتب

ابن تيمية الحراني، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم. **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**. مراجعة وتحقيق علي سامي النشار وأحمد زكي عطية. ط ٢. القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٥١.

ــــــ. **الفتاوى**. الرباط: مكتبة المعارف، [د. ت.].

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **مقدمة العلامة ابن خلدون**. تحقيق لجنة من العلماء. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، [د. ت.].

ابن السعد، أبو عبد الله محمد بن منيع. **الطبقات الكبرى**. بيروت: دار بيروت، ١٩٥٧-١٩٦٨. ٩ ج.

ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. **أعلام الموقعين من رب العالمين**. ٤ ج.

ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم. **لسان العرب المحيط: معجم لغوي علمي**. إعداد وتصنيف يوسف خياط ونديم مرعشلي. بيروت: دار لسان العرب، ١٩٧٠. ٣ ج.

ابن هشام، أبو محمد عبد الملك. **السيرة النبوية**. تحقيق طه عبد الرؤوف سعد. بيروت: دار الجيل، ١٩٧٥.

أبو المجد، أحمد كمال. **رؤية إسلامية معاصرة: إعلان مبادئ**. القاهرة: دار الشروق، ١٩٩١.

أحمد، أحمد يوسف (محرر). **منطق العمل الثوري**. قبرص: مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، ١٩٩٢.

أسد، محمد. **منهاج الإسلام في الحكم**. نقله إلى العربية منصور محمد ماضي. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٨.

اسكندر، أمير. **صدام حسين مناضلاً ومفكراً وإنساناً**. باريس: هاشيت للنشر، ١٩٨٠.

اسماعيل، صدقي. **العرب وتجربة المأساة**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٣.

الأشقر، أسد [سبع بولس حميدان]. **اللقاء الثوري: من مفاهيم الإنسان الجديد**. بيروت: دار الفن، ١٩٧٠.

ـــــ. **نداء إلى القوميين الاجتماعيين عبر الحدود**. بيروت: الحزب السوري القومي الاجتماعي، ١٩٥٩.

ـــــ. **نظرات في تاريخنا وأوضاعنا الحاضرة من مفاهيم الانسان الجديد**. بيروت: دار الفن، ١٩٧٠.

الأصبحي، أحمد محمد. **أوراق في المشروع العربي**. عمان: دار البشير؛ بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٦.

الأعسر، عبد الحليم. **الشعب والقائد**. القاهرة: مكتبة يوليو، ١٩٦٥.

الأفغاني، جمال الدين. **جمال الدين الافغاني: الأعمال الكاملة**. دراسة وتحقيق محمد عمارة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١. ٢ ج.

ج ١: **الله... والعالم... والانسان**.

ج ٢: **الكتابات السياسية**.

الأميني، عبد الحسين أحمد. **الغدير في الكتاب والسنة والأدب**. ط ٢. طهران: محمد الأخوندي، ١٣٧٢ هـ/ ١٩٥٢ م. ١٠ ج.

إنتخابات الحكم الذاتي الفلسطيني. تحرير جواد الحمد وهاني سليمان. عمان: مركز دراسات الشرق الأوسط، ١٩٩٤. (ندوات؛ ٨)

الأنصاري، محمد جابر. **تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية: مدخل إلى إعادة فهم الواقع العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤.

أوين، روجر [وآخرون]. **الحياة الفكرية في المشرق العربي، ١٨٩٠-١٩٣٩**. إعداد مروان بحيري؛ ترجمة عطا عبد الوهاب. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٣.

بحر العلوم، محمد علي. **الإمامة الإلهية: محاضرات الأستاذ الشيخ محمد سند**. طهران: مؤسسة انتشارات عصر ظهور، ٢٠٠٠.

بدوي، عبد الرحمن. **الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام**. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٤ (دراسات إسلامية؛ ١٥)

بشارة، عزمي. **المجتمع المدني: دراسة نقدية (مع إشارة للمجتمع المدني العربي)**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨.

بطرس، أنطون. **تموز: قصة محاكمة انطون سعاده وإعدامه**. بيروت: المؤلف، ٢٠٠٢.

البغدادي، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر. **كتاب أصول الدين**.

بلخوجه، الطاهر. **الحبيب بورقيبة: سيرة زعيم، شهادة على العصر**. القاهرة: الدار الثقافية للنشر، ١٩٩٩.

البنا، حسن. **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**. بيروت: دار الأندلس، ١٩٥٥.

بورغا، فرانسوا. **الإسلام السياسي: صوت الجنوب**. ترجمة لورين ذكرى. القاهرة: دار العالم الثالث، ١٩٩٢.

بورقيبة، الحبيب. **اخترنا النظام الجمهوري رغم مخاطره**. تونس: وزارة الأنباء، ١٩٧١.

ـــــ. **تنظيم الحزب**. تونس: وزارة الأنباء، ١٩٦٤.

ـــــ. **الديمقراطية طريق وعرة**. تونس: وزارة الأنباء، ١٩٧١.

ـــــ. **العبرة بالإنجاز**. تونس: وزارة الأنباء، ١٩٦٥.

ـــــ. **كيف نبني الديمقراطية**. تونس: وزارة الأنباء، ١٩٦٤.

البيطار، نديم. **الفعالية الثورية في النكبة**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٥.

ـــــ. **من التجزئة... إلى الوحدة: القوانين الأساسية لتجارب التاريخ الوحدوية**. ط ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٠.

الترابي، حسن. **نظرات في الفقه السياسي**.

التسخيري، محمد علي. **الدولة الإسلامية: دراسات في وظائفها السياسية والاقتصادية**. طهران: معاونية العلاقات الدولية في منظمة الإعلام الإسلامي، ١٩٩٤. (كتاب التوحيد؛ ١)

التعاليم السورية القومية الاجتماعية: مبادئ الحزب السوري القومي الاجتماعي وغايته مشروحة بقلم الزعيم. بيروت: عمدة الثقافة في الحزب، ١٩٧٠.

التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر. **شرح المقاصد**. تحقيق وتعليق مع مقدمة في علم الكلام عبد الرحمن حمزة؛ تصدير صالح موسى. بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٩. ٥ ج.

تونس. كتابة الدولة للأخبار والإرشاد. **الحبيب بورقيبة: حياته وجهاده**. تونس: الكتابة، ١٩٦٦.

التونسي، خير الدين. **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**. تحقيق معن زيادة. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨.

الجابري، محمد عابد. **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**. ط ٥. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦. (نقد العقل العربي؛ ٢)

ـــــ. **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**. ط ٤. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠. (نقد العقل العربي؛ ٣)

الجبهة الديمقراطية لتحرير فلسطين. **المهام الراهنة لحركة المقاومة**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧١.

الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين. **الاستراتيجية السياسية والتنظيمية**. عمان: الجبهة، دائرة الإعلام المركزي، ١٩٧٠.

ـــــ. **حركة المقاومة الفلسطينية في واقعها الراهن: دراسة نقدية**. قدم له نايف حواتمة. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٠.

ـــــ. **حول أزمة المقاومة الفلسطينية**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٠.

ـــــ. **هزيمة حزيران وانطلاق المقاومة: سياسياً وعسكرياً**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٩.

جعفر، نوري. **فلسفة الحكم عند الإمام**. ط ٢. القاهرة: دار المعلم للطباعة، ١٩٧٨.

الجمل، محمد حامد. **أضواء على الديمقراطية العربية**. القاهرة: مطبعة النهضة المصرية، ١٩٦٠.

الجندي، أنور. **هذا هو جمال**. بيروت: دار المعارف، ١٩٦٠.

جونز، أ. هـ. م. **الديمقراطية الأثينية**. ترجمة عبد المحسن الخشاب. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٦.

الجوهري، محمد محمود. **ديموقراطيتنا في الميثاق**. القاهرة: الدار القومية، ١٩٦٢.

الجويلي، محمد. **الزعيم السياسي في المخيال الإسلامي بين المقدس والمدنس**. تونس: المؤسسة الوطنية للبحث العلمي، ١٩٩٢.

الحجاجي، أحمد أنس. **الإمام، عرض وتقديم لشخصية الإمام الشهيد حسن البنا**. القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٥٢.

حداد، ابراهيم. **الديمقراطية عند العرب**. بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٠.

الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية، أوراق في النقد الذاتي. تحرير وتقديم عبد الله النفيسي. ط ٢. الكويت: عبد الله النفيسي، ١٩٩٠.

حركة التحرير الوطني الفلسطيني [فتح]. **حوار حول القضايا الرئيسية للثورة**. عمان: منشورات حركة فتح، ١٩٦٩.

ـــــ. **من منطلقات العمل الفدائي**. [عمان]: منشورات حركة الفتح، ١٩٦٧. (دراسات وتجارب ثورية؛ ١)

حزب البعث العربي الاشتراكي. **نضال البعث في سبيل الوحدة، الحرية، الاشتراكية**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٣-١٩٧٢. ٨ ج.

ج ٤: **القيادة القومية، ١٩٥٥-١٩٦١، السياسة القومية... من الذكرى الثامنة حتى الذكرى الرابعة عشرة لإعلان تأسيس الحزب**.

ج ٦: **القيادة القومية، ١٩٦١-١٩٦٣: النضال من أجل تجديد الوحدة وإرساء أسس التحويل الاشتراكي والديمقراطية الشعبية**.

الحزب السوري القومي الاجتماعي. **الحزب ثورة متصاعدة: المخيم**. بيروت: الحزب، الدائرة الثقافية، ١٩٧١.

ـــــ. **قضية الخارجين على النظام السوري القومي الاجتماعي**. بيروت: الحزب، الدائرة الثقافية، ١٩٥٧.

حسن، حسن ابراهيم. **تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي**. ط ٧. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٤-١٩٦٧. ٤ ج.

الحسن، خالد. **إشكالية الديمقراطية والبديل الإسلامي في الوطن العربي**. عمان: دار الجليل، ١٩٨٨. (أوراق سياسية؛ ١٤)

الحسيني، اسحق موسى. **الإخوان المسلمون: كبرى الحركات الإسلامية الحديثة**. بيروت: دار بيروت، ١٩٦٥.

حماد، مجدي [وآخرون]. **الحركات الإسلامية والديمقراطية: دراسات في الفكر والممارسة**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩. (سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ١٤)

الحوفي، أحمد محمد. **البطولة والأبطال**. القاهرة: دار التحرير، ١٩٦٧.

الخالدي، غسان. **الحزب القومي والثورة الثانية، ١٩٦١-١٩٦٢: الانقلاب والمحاكمات**. بيروت: دار ومكتبة التراث الأدبي، ٢٠٠٣.

الخالدي، محمود عبد المجيد. **قواعد نظام الحكم في الإسلام**. ط ٢. عمان: مكتبة المحتسب، ١٩٨٣.

داية، جان. **الإمام الكواكبي: فصل الدين عن الدولة**. لندن: دار سوراقيا للنشر، ١٩٨٨.

دروزة، محمد عزة. **الوحدة العربية: مباحث في معالم الوطن العربي الكبير ومقومات وحدته والعقبات التي تقف في طريقها ومعالجتها والمراحل التي يجب أن يسار فيها إلى تحقيقها**. بيروت: المكتب التجاري، [١٩٥٧].

الدوري، عبد العزيز. **النظم الإسلامية: الخلافة، الضرائب، الدواوين والوزارة**. بغداد: مطبعة نجيب، ١٩٥٠.

دياب، عز الدين. **التحليل الاجتماعي لظاهرة الانقسام في الوطن العربي: «حزب البعث العربي الاشتراكي نموذجاً»**. القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٣.

ربيع، محمود. **شخصية عبد الناصر**. القاهرة: الدار القومية، ١٩٦٦.

الرزاز، منيف. **التجربة المرة**. بيروت: دار غندور، ١٩٦٧.

ـــــ. **الحرية ومشكلتها في البلدان المتخلفة**. بيروت: دار العلم للملايين، [١٩٦٥].

رعد، إنعام. **حرب التحرير القومية: الظاهرة والمضمون والاستراتيجية**. بيروت: دار غندور، ١٩٧٠.

ـــــ. **الكلمات الأخيرة: مذكرات ووثائق**. [بيروت]: مؤسسة إنعام رعد الفكرية، ٢٠٠٢.

الركابي، فؤاد. **الثورة العربية الاشتراكية والتنظيم: دراسة في الحرمة العربية الواحدة**. القاهرة: دار المعرفة، [١٩٦٤].

رمضان، سعيد. **الدولة الإسلامية**. جنيف: المركز الإسلامي، [١٩٥٠]. (المطبوعات؛ ٣)

الريماوي، عبد الله. **القومية والوحدة في الحركة القومية العربية الحديثة**. القاهرة: دار المعرفة، [١٩٦١]. (سلسلة الوعي العقائدي؛ ٢)

زويا، لبيب. **الحزب القومي الاجتماعي: (تحليل وتقييم)**. ترجمة ومناقشة ونقد جوزيف شويري. بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٣.

زيعور، علي. **قطاع البطولة والنرجسية في الذات العربية: المستعلي والأكبري في التراث والتحليل النفسي**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢. (التحليل النفسي والأناسي للذات العربية؛ ٦)

الزين، محمد حسين. **الشيعة في التاريخ**. ط ٢. بيروت: دار الآثار، ١٩٧٩.

السادات، أنور. **يا ولدي هذا عمك جمال**. القاهرة: دار الهلال، ١٩٥٨.

السالوس، علي أحمد. **عقيدة الإمامة عند الشيعة الإثني عشرية: دراسة في ضوء الكتاب والسنة. . . هل كان الشيخ الأزهر البشري شيعياً؟**. القاهرة: دار الاعتصام، ١٩٨٧.

سايمنتن، دين كيث. **العبقرية والإبداع والقيادة**. ترجمة شاكر عبد الحميد. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٣. (عالم المعرفة؛ ١٧٦)

السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد. **المبسوط**. [القاهرة]: مطبعة السعادة، [١٩٠٦]. ٣٠ ج في ١٥.

سعادة، أنطون. **الإسلام في رسالتيه المسيحية والمحمدية**. ط ٣. بيروت: الدائرة الثقافية للحزب، ١٩٥٨.

ـــــ. **دستور الحزب السوري القومي الاجتماعي**. بيروت: الحزب، ١٩٥٢.

ـــــ. **الدليل إلى العقيدة السورية القومية الاجتماعية**. بيروت: الحزب السوري القومي الاجتماعي، لجنة النشر، ١٩٧٩.

ـــــ. **شروح في العقيدة**. بيروت: الحزب السوري القومي الاجتماعي، ١٩٤٧.

ـــــ. ـــــ. بيروت: الحزب السوري القومي الاجتماعي، [١٩٥٨].

ـــــ. **المحاضرات العشر**. ط ٥. بيروت: الحزب السوري القومي الاجتماعي، ١٩٥٩.

ـــــ. **نشوء الأمم**. ط ٢. دمشق: [د. ن.]، ١٩٥١.

ـــــ. **النظام الجديد**. بيروت: الحزب السوري القومي الاجتماعي، ١٩٤٨-١٩٥٢. ١٨ ج في ٦.

السيد، جلال. **حزب البعث العربي**. بيروت: دار النهار للنشر، [١٩٧٣].

سيف، رولان. **أنطون سعادة: زعيم للمستقبل**. بيروت: المؤلف، ١٩٩٩.

سيل، باتريك. **حافظ الأسد والصراع في الشرق الأوسط: مجموعة حلقات من القبس**. لندن: القبس الدولي، ١٩٨٨.

شامية، جبران. **قضايانا العربية: دراسة وحلول**. بيروت: دار الريحاني للطباعة والنشر، [١٩٦٥].

شرابي، هشام. **الجمر والرماد: ذكريات مثقف عربي**. ط ٢. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٨.

ـــــ. **النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي**. نقله إلى العربية محمود شريح. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢.

شرف، محمد جلال وعلي عبد المعطي محمد. **الفكر السياسي في الإسلام: شخصيات ومذاهب**. ط ٢. الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٦.

الشرقاوي، محمود. **بطولات عربية**. القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، [١٩٦١].

الشريف، ماهر. **البحث عن كيان: دراسة في الفكر السياسي الفلسطيني، ١٩٠٨-١٩٩٣**. نيقوسيا: مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، ١٩٩٥. (دفاتر النهج)

الشقاقي، خليل (محرر). **الانتخابات الفلسطينية الأولى: البيئة السياسية، السلوك الانتخابي، والنتائج**. نابلس: مركز البحوث والدراسات الفلسطينية، دائرة السياسة والحكم، ١٩٩٧.

الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم. **الملل والنحل**.

الشورى في الإسلام. تحرير عز الدين الخطيب التميمي. عمان: المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، ١٩٨٩.

الصالح، خالد علي. **على طريق النوايا الطيبة: تجربتي مع حزب البعث**. بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، ٢٠٠٠.

صايغ، أنيس. **في مفهوم الزعامة السياسية: من فيصل الأول إلى جمال عبد الناصر**. بيروت: دار المعارف، ١٩٦٥.

الصايغ، يزيد وخليل الشقاقي. **تقوية مؤسسات السلطة الفلسطينية: الملخص التنفيذي لتقرير فريق العمل**. نابلس: مركز البحوث والدراسات الفلسطينية، ١٩٩٩.

الصدر، محمد باقر. **بحث حول ولاية**. ط ٣. بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ١٩٨١.

الصعيدي، حازم عبد المتعال. **النظرية الإسلامية في الدولة**. القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٧٧.

الطهطاوي، رفاعة رافع. **تخليص الابريز في تلخيص باريز**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣.

الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن. **تلخيص الشافي**. قدم له وعلق عليه السيد حسين بحر العلوم. ط ٢. النجف: مكتبة العلمين، ١٩٦٣. (مكتبة العلمين الطوسي وبحر العلوم في النجف الأشرف؛ ١)

ظاهر، أحمد جمال. **أبجديات علم السياسة**. عمان: المؤلف، ١٩٩٤.

ظهير، إحسان إلهي. **الشيعة وأهل البيت**. القاهرة: دار الاعتصام، ١٩٨٣.

عايش، حسني. **الديمقراطية: هي الحل**. ط ٢ مجددة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠١.

عبد الحي، عمر محمد صبحي. **الفكر السياسي وأساطير الشرق الأدنى القديم: بلاد ما بين النهرين ومصر القديمة**. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٨.

عبد الرازق، علي. **الإسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام**. ط ٢. القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٢٥.

عبد اللطيف، كمال. **في تشريح أصول الاستبداد: قراءة في نظام الآداب السلطانية**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٩.

عبد المسيح، جورج. **لأن الصحف لا تنشر**. بيروت: الحزب السوري القومي الاجتماعي، ١٩٧١.

عبد الناصر، جمال. **فلسفة الثورة**. القاهرة: دار المعارف، [١٩٥٤]. (اخترنا لك؛ ٣)

العروي، عبد الله. **مفهوم الدولة**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨١.

العظم، صادق جلال. **النقد الذاتي بعد الهزيمة**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٩.

عفلق، ميشيل. **في سبيل البعث**، طبعة جديدة موسعة. بيروت: دار الطليعة، [١٩٦٣].

ـــــ. **نقطة البداية: أحاديث بعد الخامس من حزيران**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧١.

العقاد، عباس محمود. **الديمقراطية في الإسلام**. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٤.

علوش، ناجي. **في سبيل الحركة العربية الثورية الشاملة**. بيروت: دار الطليعة، [١٩٦٣]. (المفكر العربي)

علي، جواد. **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٨-١٩٧٢. ٢ ج.

علي، حيدر ابراهيم. **التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية**. ط ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩.

عودة، عبد القادر. **الإسلام وأوضاعنا السياسية**. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٤.

عيسى، أحمد. **القيادة الجماعية في مجال التطبيق**. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٣.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **فضائح الباطنية**. حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي. القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٤.

ـــــ. **كتاب الاقتصاد في الاعتقاد**. تحقيق مصطفى القباني الدمشقي. القاهرة: المطبعة الأدبية، [د. ت.].

الغزالي، محمد. **الفساد السياسي في المجتمعات العربية والإسلامية: أزمة الشورى**. القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٨.

ـــــ. **مائة سؤال في الإسلام**. القاهرة: دار ثابت، ١٩٨٩.

الغنوشي، راشد. **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣.

الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد. **كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة**. قدم له وشرحه ابراهيم جزيني. بيروت: دار القاموس الحديث، ١٩٦٠.

ـــــ. **كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات**. حققه وقدم له وعلق عليه فوزي متري النجار. بيروت: دار المشرق، ١٩٦٤.

الفاهوم، خالد. **خالد الفاهوم يتذكر**. إعداد نافذ أبو حسنة. بيروت: الرواد للطباعة والنشر، ١٩٩٩.

فخري، ماجد. **ابن رشد: فيلسوف قرطبة**. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، [١٩٦٠].

الفكر السياسي المعاصر عند الإخوان المسلمين: دراسة تحليلة ميدانية موثقة. الإعداد والتأصيل الشرعي توفيق يوسف الواعي. الكويت: مكتبة المنار الإسلامية، ٢٠٠١.

الفكيكي، هاني. **أوكار الهزيمة: تجربتي في حزب البعث العراقي**. بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩٣.

في الفكر السياسي. دمشق: دار دمشق، [١٩٦٣]. ٢ ج.

ج ٢: **دراسة تحليلية لنظام عبد الناصر**.

قدسي، صفوان. **البطل والتاريخ: قراءة في فكر حافظ الأسد السياسي**. دمشق: دار طلاس للدراسات، ١٩٨٤.

القرشي، باقر الشريف. **النظام السياسي في الإسلام**. ط ٢. بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ١٩٧٨.

القرضاوي، يوسف. **الحل الإسلامي: فريضة وضرورة**. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨١.

ـــــ. **الحلول المستوردة: وكيف جنت على أمتنا**. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٧٧. (حتمية الحل الإسلامي؛ ١)

ـــــ. **من هدى الإسلام: فتاوى معاصرة**. القاهرة: دار الوفاء، ١٩٩٣.

ـــــ وأحمد العسال. **الإسلام بين شبهات الضالين وأكاذيب المفترين**. الكويت: مكتبة المنار، [١٩٦٠].

قطب، سيد. **العدالة الاجتماعية في الإسلام**. بيروت: دار الشروق، ١٩٧٧.

ـــــ. **معالم في الطريق**. ط ٨. القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٠.

قلعجي، قدري. **ديموستين: بطل أثينا**. ط ٢. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٥٦. (أعلام الحرية؛ ١٠)

القلقشندي، أبو العباس أحمد بن علي. **صبح الأعشى في صناعة الانشا**.

قمحاوي، وليد. **النكبة والبناء في الوطن العربي**. ط ٢. بيروت: دار العلم للملايين، [١٩٦٢]. ٢ ج.

القمني، سيد محمود. **حروب دولة الرسول: أحد ـ بدر**. القاهرة: مدبولي الصغير، ١٩٩٦.

الكواري، علي خليفة [وآخرون]. **المسألة الديمقراطية في الوطن العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠. (سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ١٩)

الكواكبي، عبد الرحمن. **الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي**. دراسة وتحقيق محمد عمارة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٥.

ـــــ. **الأعمال الكاملة للكواكبي**. دراسة وتحقيق محمد جمال طحان. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥. (سلسلة التراث القومي)

لبنان. وزارة الأنباء. **قضية الحزب القومي**. بيروت: وزارة الأنباء، ١٩٤٩.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**. القاهرة: المطبعة المحمودية التجارية، [د. ت.].

المتقي الهندي، علاء الدين علي. **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**.

متولي، عبد الحميد. **مبادئ نظام الحكم في الإسلام مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة**. ط ٤. الاسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٧٨.

مجموعة خطب وتصريحات وبيانات الرئيس جمال عبد الناصر. القاهرة: مصلحة الاستعلامات، ١٩٦٢.

المحافظة، علي. **الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، ١٧٩٨-١٩١٤: الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية**. بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٧٥.

محمود، زكي نجيب. **تجديد الفكر العربي**. ط ٢. القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٣.

المرعشلي، هاني عبد الوهاب. **التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر: جمال الدين الأفغاني وقضايا المجتمع الإسلامي**. تقديم محمد علي أبو ريان. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٥.

مظهر، سليمان. **عملاق من بني مر**. القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، [١٩٦٣]. (كتب قومية)

مغنية، محمد جواد. **الشيعة في الميزان**. ط ١٠. بيروت: دار الجواد؛ دار التيار الجديد، ١٩٨٩.

مكرم، محمد مختار أمين. **الاتحاد الاشتراكي العربي للدارسين**. القاهرة: دار الثقافة، ١٩٦٣.

ملف وثائق فلسطين: مجموعة وثائق وأوراق خاصة بالقضية الفلسطينية. القاهرة: وزارة الإرشاد القومي، الهيئة العامة للإستعلامات، ١٩٦٩. ٢ مج. (ملف وثائق وأوراق القضية الفلسطينية)

مج ٢: **من عام ١٩٥٠ إلى عام ١٩٦٩**.

منظمة التحرير الفلسطينية. **الميثاق الوطني الفلسطيني**. بيروت: المنظمة، ١٩٧٠.

المودودي، أبو الأعلى. **الحكومة الإسلامية**. ط ٢. القاهرة: المختار الإسلامي للطبع والنشر والتوزيع، ١٩٨٠.

النابلسي، شاكر. **الفكر العربي في القرن العشرين، ١٩٥٠-٢٠٠٠: دراسة نقدية تحليلية في ثلاثة أجزاء**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠١. ٣ ج.

ج ١: **القومية، الحرية، الاشتراكية، الوحدة**.

ج ٢: **الديمقراطية، العلمانية، الحداثة، العولمة والاستشراق**.

ج ٣: **الدين والدولة، الإسلام والغرب، التقدم الحضاري، الغزو الثقافي، عودة الاستعمار**.

الناصري، محمد باقر. **من معالم الفكر السياسي في الإسلام**. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٨٨. (محاضرات في الصحوة الإسلامية)

نصير، نعيم. **القيادة في الإدارة العربية وموقفها من النظريات المعاصرة والتراث العربي الإسلامي**. عمان: المنظمة العربية للعلوم الإدارية، ١٩٨٧. (سلسلة البحوث والدراسات؛ ٣١٦)

النفيسي، فهد عبد الله. **الحركة الإسلامية: ثغرات في الطريق**. الكويت: المؤلف، ١٩٩٢.

الهضيبي، حسن اسماعيل. **دعاة.. لا قضاة: أبحاث في العقيدة الإسلامية ومنهج الدعوة إلى الله.** ط ٢. القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، [د. ت.].

هلال، علي الدين [وآخرون]. **الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي.** بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٣. (سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٤)

وثائق عبد الناصر: خطب، أحاديث، تصريحات: يناير ١٩٦٧-ديسمبر ١٩٦٨-١٩٦٩/ ١٩٧٠. القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ١٩٧٣. ٢ ج.

الوكيل، عبد الواحد. **أضواء على الاتحاد الاشتراكي العربي.** القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٣. (كتب قومية)

اليازجي، كمال. **النصوص السائغة: وهي نصوص ميسرة مختارة من تراث العرب الفكري-ضمت إليها شواهد قرآنية وخلاصات تمهيدية من الفلسفة اليونانية.** ط ٢. بيروت: دار الريحاني للطباعة والنشر، ١٩٥٦.

ـــــ وانطوان كرم. **أعلام الفلسفة العربية: دراسات مفصلة ونصوص مبوبة مشروحة.** ط ٤. بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٩٠.

يعقوب، أحمد حسين. **النظام السياسي في الإسلام: رأي السنة، رأي الشيعة، حكم الشرع.** عمان: [د.ن.]، ١٩٨٩.

دوريـــــات

أركون، محمد. «السيادة والسلطات السياسية في الإسلام.» ترجمة هاشم صالح. **الفكر العربي المعاصر**: العدد ١٢، أيار/ مايو ١٩٨١.

الأسبوع العربي: ٢٥/ ٥/ ١٩٧٠.

الأهرام: ١٣/ ١٢/ ١٩٦٧؛ ٦/ ١٠/ ١٩٧٠؛ ٧/ ١٠/ ١٩٧٠؛ ٨/ ١٠/ ١٩٧٠؛ ١٩/ ١٠/ ١٩٧٠؛ ٢٠/ ١١/ ١٩٧٠؛ ٢/ ٥/ ١٩٧١؛ ١٥/ ٥/ ١٩٧١، و١١/ ٦/ ١٩٧١.

البعث: ٨/ ٣/ ١٩٧١.

الثورة الفلسطينية: كانون الثاني/ يناير ١٩٧٠.

الثوري: السنة ١، العدد ٤، نيسان/ ابريل ١٩٧٢.

الخطيب، عمر. «الوطن العربي حتى عام ٢٠٠٠: المحور الثاني.» **الباحث**: السنة ٦، العددان ٥-٦ (٣٥-٣٦)، أيلول/ سبتمبر ـ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٤.

الدوري، عبد العزيز. «الديمقراطية في فلسفة الحكم العربي.» **المستقبل العربي**: السنة ٢، العدد ٩، أيلول/ سبتمبر ١٩٨٠.

الرأي: ١٧/ ١/ ١٩٧٢؛ ٨/ ١١/ ١٩٩٤؛ ١٣/ ١١/ ١٩٩٤؛ ١٥/ ١١/ ١٩٩٤؛ ١٧/ ١١/ ١٩٩٤، و٢٠/ ١١/ ١٩٩٤.

الزوبعة: ٢/ ٨/ ١٩٤٦.

الشباب العربي: ١٣/ ١٢/ ١٩٧١، و٤/ ١٠/ ١٩٧٢.

شؤون فلسطينية: العدد ٤، ١٩٧٢.

غليون، برهان. «الوطن العربي أمام تحديات القرن الواحد والعشرين: تحديات كبيرة وهمم صغيرة.» **المستقبل العربي**: السنة ٢١، العدد ٢٣٢، حزيران/ يونيو ١٩٩٨.

النهار: ١٦/ ٢/ ١٩٧١؛ ١٨/ ٢/ ١٩٧١؛ ٤/ ٨/ ١٩٧١؛ ١٩/ ٩/ ١٩٧١؛ ٢٠/ ٩/ ١٩٧١؛ ١٢/ ١٢/ ١٩٧١، و٢٨/ ١٢/ ١٩٧١.

هيكل، محمد حسنين. «الافتتاحية.» **الأهرام**: ٢٨/ ٥/ ١٩٧١.

ــــــ. «بصراحة.» **الأهرام**: ٢٤/ ٧/ ١٩٦٤.

ــــــ. «الجبهة الداخلية.» **الأهرام**: ٧/ ١١/ ١٩٦٧.

ــــــ. «الضرورات والضمانات بعده.» **الأهرام**: ١٣/ ١١/ ١٩٧٠.

ــــــ. «المعنى الحقيقي لما تكشف بعد النكسة.» **الأهرام**: ٨/ ١١/ ١٩٦٨.

ــــــ. «المفاتيح.» **الأهرام**: ١/ ١٢/ ١٩٦٧.

ندوات، مؤتمرات

الديمقراطية والأحزاب في البلدان العربية: المواقف والمخاوف المتبادلة. تحرير علي خليفة الكواري. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩.

السلطة والمعارضة بينهما قواسم مشتركة: ندوة. رام الله: منشورات وزارة الإعلام الفلسطينية، ١٩٩٥. (منشورات وزارة الإعلام؛ ١٣)

٢ ــ الأجنبية

Books

Abu Jaber, Kamel S. *The Arab Ba'ath Socialist Party: History, Ideology, and Organization*. Foreword by Philip K. Hitti. Syracuse, NY: Syracuse University Press, [1966].

Aburish, Saïd K. *Arafat: From Defender to Dictator*. London: Bloomsbury, 1998.

Ali, Abbas. *Management and Organization Theory in the Arab World.* Armonk, NY: M. E. Sharpe, 1990.

Almond, Gabriel A. and Sidney Verba. *The Civic Culture; Political Attitudes and Democracy in Five Nations.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1963.

Anabtawi, M. F. *Arab Unity in Terms of Law.* The Hague: M. Nijhoff, 1963.

Arab Political Documents. Beirut: American University of Beirut, Political Studies and Public Administration Dept., 1964.

Bailey, F. G. *Stratagems and Spoils: A Social Anthropology of Politics.* New York: Schocken Books, 1969.

Banfield, Edward C. *Political Influence.* Glencoe, IL; New York: Free Press, [1961].

Barnard, Chester I. *The Functions of the Executive.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1938.

Bendix, Reinhard. *Max Weber; an Intellectual Portrait.* New York: Anchor Books; Doubleday, 1968.

___________. *Work and Authority in Industry: Ideologies of Management in the Course of Industrialization.* New York: Harper Torch, 1963.

Berger, Moore. *Bureacracy and Society in Modern Egypt; a Study of the Higher Civil Service.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1957. (Princeton Oriental Studies, Social Science; no. 1)

___________, Theodore Abel and Charles H. Page (eds.). *Freedom and Control in Modern Society.* New York: Octagon Book, 1964.

Carlyle, Thomas. *On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History.* New York: C. Scribner's Sons, 1901.

Dahl, Robert A. *Democray and Its Critics.* New Haven, CT: Yale University Press, 1989.

Davis, James C. *Human Nature in Politics; the Dynamics of Political Behavior.* New York: Wiley, [1963].

Dawalibi, Ma'aruf. *Islam Versus Capitalism and Marxism.* Karachi: Umma Pub. House, [1965].

Dekmejian, R. Hrair. *Egypt under Nasir; a Study in Political Dynamics.* Albany, NY: State University of New York Press, 1971.

Democratic Popular Front for the Liberation of Palestine [DPFLP]. *The August Program.* Buffalo, NY: Palestine Solidarity Committee, 1971.

___________. *Historical Development of the Palestinian Struggle.* Buffalo, NY: Palestine Solidarity Committee, 1971.

__________. *September Counter-Revolution in Jordan*. Buffalo, NY: Palestine Solidarity Committee, 1971.

Erikson, Erik. *Young Man Luther; a Study in Psychoanalysis and History*. New York: Norton, [1958]. (Austen Riggs Center Monograph; no. 4)

Facts on File. New York: Facts on File Service, 1971.

__________. New York: Facts on File Service, 1972.

Farouk-Sluglett, Marion and Peter Sluglett. *Iraq since 1958: From Revolution to Dictatorship*. London; New York: I. B. Tauris, 2001.

Finer, S. E. *The Man on Horseback: The Role of the Military in Politics*. New York: Praeger, 1962.

Gouldner, Alvin. *Studies in Leadership; Leadership and Democratic Action*. New York: Harper, [1950].

Hamady, Sania. *Temperament and Character of the Arabs*. New York: Twayne Publishers, 1970.

Hart, Alan. *Arafat, a Political Biography*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1989.

Hasan, Saadat. *Introducing the Palestine Liberation Organization*. New York: PLO Publications, 1970.

__________. *The Palestine Liberation Organization*. New York: PLO Publications, 1972.

Hitti, Philip. *History of the Arabs*. 5th ed. New York: Macmillan, 1951.

Hook, Sidney. *The Hero in History: A Study in Limitation and Possibility*. New York: Humanities, [1943].

Huntington, Samuel P. *Political Order in Changing Societies*. New Haven: Yale University Press, 1968.

Hurewitz, J. C. *Middle East Politics: The Military Dimension*. New York: F. A. Praeger, [1969]. (Praeger University Series; U-660)

Jennings, Eugene E. *An Anatomy of Leadership: Princes, Heroes and Supermen*. New York: Harper, [1960].

Jreisat, Jamil E. *Politics without Process: Administering Development in the Arab World*. Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers, 1997.

Katz, Daniel and Robert L. Kahn. *The Social Psychology of Organization*. New York: Wiley, [1966].

Al-Khalil, Samir. *Republic of Fear: The Inside Story of Saddam's Iraq*. New York: Pantheon Books, 1990.

Khadra, Bashir. *Management and Organization Theory in the Arab World*. Edited by Abbas Ali. Armonk, NY: M. E. Sharpe, 1990.

Koury, Enver M. *The Patterns of Mass Movements in Arab Revolutionary-Progressive States.* The Hague: Mouton, 1970. (Studies in the Social Sciences; 9)

Lasswell, Harold D. *Psychopathology and Politics.* 5th ed. New York: Viking Press, 1969.

Levy, Reuben. *The Social Structure of Islam.* Cambridge, MA: University Press, 1965.

Likert, Rensis. *New Patterns of Management.* New York: McGraw-Hill, 1961.

Lipson, Leslie. The Democratic Civilization. New York: Oxford: University Press, 1964.

Loewenstein, Karl. *Max Weber's Political Ideas in the Perspective of Our Time.* Translated from the German by Richard Winston and Clara Winston. [Amherst]: University of Massachusetts Press, 1966.

Machiavelli, Niccol. *The Prince, and the Discourses.* New York: Modern Library, 1950.

Mayo, Elton. *The Social Problems of an Industrial Civilization.* Boston, MA: Harvard University, Graduate School of Business Administration, 1946.

McFarland, Andrew S. *Power and Leadership in Pluralist Systems.* Stanford, CA: Stanford University Press, 1969.

McGregor, Douglas. *The Human Side of Enterprise.* New York: McGraw-Hill, 1960.

__________. *Leadership and Motivation; Essays.* Edited by Warren G. Bennis and Edgar H. Schein. Cambridge, MA: MIT Press, [1966].

Michels, Robert. *Political Parties; a Sociological Study of the Oligarchical Tendencies of Modern Democracy.* Translated by Eden Paul and Cedar Paul. New York: Dover Publications, [1959].

Mills, C. Wright. *The Power Elite.* New York: Oxford University Press, 1956.

Mitchell, Richard P. *The Society of the Muslim Brothres.* London: Oxford University Press, 1969. (Middle Eastern Monographs; 9)

Moore, Clement Henry. *Tunisia since Independence: The Dynamics of One-Party Government.* Berkeley, CA: University of California Press, 1965.

Mosca, Gaetano. *The Ruling Class.* Translation by Hannah D. Kahn; edited and revised with an introduction by Arthur Livingston. New York; London: McGraw-Hill Book Company, 1939.

Quandt, William B. *Palestinian and Algerian Elites: A Comparative Study of Structures and Strategies.* Washington, DC: American Political Science Association, 1972.

Roethlisberger, F. J. *Management and Morale.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1941.

Roseman, Cyril, Charles G. Mayo and F. B. Collinge. *Dimensions of Political Analysis; an Introduction to the Contemporary Study of Politics*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, [1966].

Rosenthal, Erwin I. J. *Political Thought in Medieval Islam; an Introductory Outline*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1958.

Rustow, Dankwart A. *A World of Nations; Problems of Political Modernization*. Washington, DC: Brookings Institution, [1967].

__________ (ed.). *Philosophers and Kings; Studies in Leadership*. New York: G. Braziller, [1970]. (Daedalus Library)

Scott, William G. *Organization Theory; a Behavioral Analysis for Management*. Homewood, IL: R. D. Irwin, 1967. (Irwin Series in Management)

Sharabi, Hisham. *Neopatriarchy: A Theory of Distorted Change in Arab Society*. New York: Oxford University Press, 1961.

Sills, David L. (ed.). *International Encyclopedia of the Social Sciences*. [New York]: Macmillan, [1968].

Smith, Alfred G. (ed.). *Communication and Culture; Readings in the Codes of Human Interactoion*. New York: Holt, Rinehart and Winston, [1966].

Simon, Herbert. *Administrative Behavior; a Study of Decision-making Processes in Adminstrative Organization*. With a foreword by Chester I. Barnard. 2nd ed. with new intro. New York: Macmillam, 1957.

__________. *The New Science of Management Decision*. New York: Harper, [1960]. (Ford Distinguished Lectures; v. 3)

Tripp, Charles. *A History of Iraq*. 2nd ed. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2002.

Urwick, Lyndal F. *Leadership in the Twentieth Century*. 3rd ed. London; New York: Sir Isaac; Pitman, 1962.

Vatikiotis, P. J. *The Egyptian Army in Politics; Pattern for New Nations?*. Bloomington, IN: Indiana University Press, [1961].

Wallach, John and Janet Wallach. *Arafat: In the Eyes of the Beholder*. London: Heinemann, 1990.

Watt, W. Montgomery. *Muhammad: Prophet and* Statesman. London; New York: Oxford University Press, 1961. (Galaxy Book; 409)

Weber, Max. *The Theory of Social and Economic Organization*. Translated by A. M. Henderson and Talcott Parsons. Edited with an introd. by Talcott Parsons. Glencoe, IL: Free Press, [1947].

Willner, Ann Ruth. *Charismatic Political Leadership; a Theory*. [Princeton, NJ]: Princeton University, Center of International Studies, 1968. (Research Monograph; no. 32)

Zuwiyya Yamak, Labib. *The Syrian Social Nationalist Party; an Ideological Analysis*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1966. (Harvard Middle Eastern Monographs; 14)

Periodicals

Borg, Walter R. «Prediction of Small Group Role Behavior from Personality Variables.» *Journal of Abnormal and Social Psychology*: vol. 60, 1969.

Faouri, Refa'at and Bashir Khadra. «The Ideology of Arab Leadership.» *Humanomics*: vol. 12, no. 4, November 1996.

Free Palestine: vol. 2, no. 5, 1970.

Friedrich, Carl. «Political Leadership and the Problem of Charismatic Power.» *Journal of Politics*: vol. 13, no. 2, February 1961.

Hudson, Michael C. «The Palestine Arab Resistance Movement: Its Significance in the Middle East Crisis.» *Middle East Journal*: vol. 23, no. 3, Summer 1969.

Keesing's Contemporary Archives: 1970.

Khadra, Bashir. «Leadership, Ideology, and Development in the Middle East.» *Journal of Asian and African Studies*: vol. 19, nos. 3-4, July-October 1984.

Kuroda, Yasumasa. «Young Palestinian Commandos in Political Socialization Perspective.» *Middle East Journal*: vol. 26, no. 3, 1972.

Mann, Richard. «Relationships between Personality and Performance in Small Groups.» *Psychological Bulletin*: vol. 56, 1959.

Middle East Journal: vol. 22, 1968; vol. 23, no. 3, Summer 1969, and vol. 24, 1970.

Torrey, Gordon H. «The Ba'th Ideology and Practice.» *Middle East Journal*: vol. 23, no. 4, 1969.

Conference

Proceedings of the 13th International Congress for Scientific Management. Washington, DC: Council for International Progress in Management, [n. d.].



فهـــــرس

ـ ث ـ

ـ ج ـ

- ح -

- خ -

- د -

– ش –

- غ -

- ف -

- ق -

هذا الكتاب

تُسيطر على عملية القيادة السياسية العربية نمطيةٌ مُعيّنة هي «النمط النبوي ـ الخليفي» أو «النمط الزعامي ـ السلطوي»، وهذه النمطية هي ظاهرة عامة مستمرّة بغضّ النظر عن عقيدة الجماعة أو الفترة الزمنيّة التي تعيشها؛ أي بغضّ النظر عن الزمان والمكان. .

يهدف هذا الكتاب إلى تحديد العناصر الأساسية لهذه النمطية، وهي أربعة: الشخصانية أو الذاتية، والفردية، واللامؤسسية، والاستعداد لتقبّل الرجل العظيم، واصفاً منشأَها، ومُحدّداً نتائجَها السلبية، وخصوصاً لجهة وجود تعارضٍ كبير بين ما يفرضه النمط النبوي ـ الخليفي من سلوكٍ، وما تتطلّبه الديمقراطية من شروط وسلوك ونتائج.

من أجل التوصل إلى هذه النتائج، يعتمد الكتاب خطّةً ذات مراحل أربع هي: التأصيل النظري والتاريخي للنمط النبوي ـ الخليفي، وتجليات هذا النمط في تراث الإمامة والخلافة والفلسفة الإسلامية، وتجليات هذا النمط في النظم المعاصرة، وتعريف الديمقراطية وشروطها ومزاياها وعيوبها، وتحليل مدى استعداد العرب للديمقراطية بافتراض هيمنة النمط النبوي ـ الخليفي.



مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور»، شارع ليون، ص. ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٠٩٠ ١١٠٣ ـ لبنان
تلفون: ٨٦٩١٦٤ ـ ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧ (+٩٦١١)
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت
فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (+٩٦١١)
e-mail: info@caus.org.lb
Web site: http://www.caus.org.lb

